Editorial

von Karlheinz Weißmann

Der Bedeutungsverlust der Säkularisierungsthese gehört zu den bemerkenswertesten Veränderungen der öffentlichen und der wissenschaftlichen Diskussion. Die Religion ist zurückgekehrt. Ein Tatbestand, den man gar nicht auf seine spektakuläre Seite reduzieren muß, von religiös motiviertem Terror über die Macht des Fundamentalismus bis zur Migration archaischer Riten – unter Einschluß von Menschenopfern – in die westlichen Metropolen. Es genügt der Hinweis auf Massenphänomene wie sie beim Tod des letzten oder der Einsetzung des neuen Papstes auftraten, die Rolle von Glaubensbekenntnissen in amerikanischen Wahlkämpfen, die zivilreligiösen Inszenierungen, die Konjunktur der Sekten oder religiöser Serviceangebote in Europa, um deutlich zu machen, daß die Religion in der Moderne nicht verschwindet.

Man darf bei dieser Feststellung oder der beruhigenden Gewißheit, daß der Mensch das betende Tier bleibt, aber nicht stehenbleiben. Denn die Religion ist einer Umformung unterworfen. Kaum jemand beherzigt jedenfalls den Rat Max Webers an den, der nicht in der Lage ist, Glaubenslosigkeit „männlich“ zu ertragen, nämlich: in die alte Kirche zurückzukehren. Wer immer angenommen hat, daß die Wiederbelebung des Glaubens möglich sei und zur Restauration älterer Formen führen werde, muß zur Kenntnis nehmen, daß die vitalen religiösen Bedürfnisse der Heutigen nichts so sehr scheuen wie Bindung oder die verpflichtende Bezugnahme auf eine Institution. Mindestens für Europa gilt, daß die religiösen als „flottierende Energien“ (Hartmut Böhme), frei von verpflichtendem Gehalt, vor allem der Vervollständigung oder Dekoration eines bestimmten Persönlichkeitsentwurfs dienen. Das erklärt den raschen Wechsel der spirituellen Moden und den seltenen Fall neuer, dauerhafter Gemeinschaftsbildung. Ein Mangel an Verbindlichkeit, bestimmt von der Möglichkeit zu beliebiger Kombination, Zerlegung und Rekombination im Bereich des Religiösen, den man mit Besorgnis sehen muß, weil dadurch seine soziale Funktion verfehlt wird. Aber auch dieser wichtige Hinweis geht noch an dem zentralen Problem vorbei, nämlich, ob das, was hier als Religion angedient wird, überhaupt als solche zu bezeichnen ist.

Wenn die Religion ihren Ursprung in der Erfahrung des Heiligen als des „ganz Anderen“ hat, müßte im Mittelpunkt die Frage stehen, ob dieses Heilige für den heutigen Menschen überhaupt noch wahrnehmbar ist. Eine beunruhigende Frage angesichts einer Zivilisation, die auf systematische Überreizung einerseits, systematische Abstumpfung andererseits ausgeht. Die Erfahrung des Heiligen setzt aber – wie Emanuel Hirsch in seiner Religionsphilosophie anmerkte – „Versehrbarkeit“ voraus, die weder mit dem einen noch mit dem anderen vereinbar ist: etwas zwischen existentieller Verunsicherung und Verwundbarkeit, zwischen der Möglichkeit ethische und ästhetische Empfindungen anzusprechen und jener von Hirsch eigentlich gemeinten „unheimlichen Versehrbarkeit“, die den Menschen dazu bringen kann, furchtbare Dinge zu tun, die ihn aber auch überhaupt erst hinauszureißen vermag über das, was er auf Grund von Trieb und Gewohnheit tut.

Mircea Eliade und C.G. Jung

von Florin Turcanu*

Unmittelbar vor seiner Teilnahme am Amsterdamer Kongreß hatte Eliade Einlaß in einen sehr anderen Ort der Begegnungen und des Austauschs von Ideen gefunden, der eine andere Art von Legitimität erforderte und an dem das in der akademischen Welt so wichtige Spiel Anwesenheit/Abwesenheit andere Bedeutungen hatte. Sein Besuch dort sollte sich im übrigen sehr schnell als folgenschwer für seinen weiteren Lebensweg erweisen. Am 5. Oktober 1949, als sich die Rezensionen von *Kosmos und Geschichte* zu häufen begannen, hatte er eine Einladung zur Teilnahme am nächsten Eranos-Treffen in der kleinen Schweizer Stadt Ascona am Ufer des Lago Maggiore im August 1950 erhalten. „Diese Einladung erfreute mich und schmeichelte mir. Ich hatte einst in Rumänien die ersten *Eranos-Jahrbücher* gelesen, die mich mit der Idee dieser pluridisziplinären Symposien vertraut gemacht hatten."

*Vorabdruck aus Florin Turcanu: *Mircea Eliade*. Erscheint im Frühjahr 2006 bei Edition Antaios.

Eliade erhielt seine Einladung zu den Eranos-Treffen von der Frau, die sie achtzehn Jahre zuvor ins Leben gerufen hatte. Olga Froebe-Kapteyn war eine damals neunundsechzigjährige Holländerin, die seit dreißig Jahren in Ascona lebte. Inspiriert von Hermann Keyserlings „Schule der Weisheit" in Darmstadt, hatte sie dort 1930 die Grundsteine für eine „Schule der spirituellen Forschung" gelegt. Die Einrichtung, in die sie von nun an ihre ganze Energie und ihr gesamtes Vermögen investiert, entfaltet ab 1932 ihre Aktivitäten. Mit Rudolf Ottos Segen ruft Olga Froebe in der Schweizer Kleinstadt eine Vortragsreihe zu Fragen der Spiritualität ins Leben. Otto findet auch einen Namen für dieses Projekt, das er mit angeregt hat, an dem er sich aber nicht beteiligt: „Eranos", ein altgriechisches Wort für ein Mahl, zu dem jeder Gast ein Gericht mitbringt.

Mircea Eliade: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, zuletzt Frankfurt a.M. 2000.

Von Anfang an steht das Unterfangen im Zeichen des doppelten Interesses an orientalischer Spiritualität und Psychologie. Carl Gustav Jung, den die Organisatorin von Eranos 1930 in Darmstadt kennengelernt hatte,

eröffnete 1933 die erste jährliche Vortragsreihe unter dem Titel „Yoga und Meditation in Osten und Westen“. Der Gedanke der Annäherung zwischen Ost und West, wie sie Keyserling und Otto ersehnten, beherrschte mehrere Treffen, die sich in den dreißiger Jahren mit Symbolismus, geistiger Herrschaft und dem Erlösungsgedanken in Orient und Okzident befaßten.

In den dreißiger Jahren wurden Ernesto Buonaiuti, die Indologen Heinrich Zimmer, Masson-Oursel und Jean Przyluski, aber auch Martin Buber, Louis Massignon und Henri-Charles Puech nach Ascona eingeladen. Eranos unterbrach seine Tätigkeit auch während des Krieges nicht und erlangte schnell eine internationale Dimension. „Olga Froebe sagte gerne, daß die Konferenzen, die im selben Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung begannen, zunehmend zu einer Kraft gegen die Nazis wurden“, so der amerikanische Historiker William McGuire. Heinrich Zimmer, der unter dem nationalsozialistischen Regime seine Stelle an der Universität Heidelberg verlor und ins Exil gezwungen wurde, nahm bis zum Kriegsausbruch an den Eranos-Treffen teil.

Die erste Begegnung mit diesem Umfeld schmeichelt zwar Eliades Selbstbewußtsein, ruft ihm aber dennoch seine ungewisse persönliche und berufliche Situation ins Gedächtnis und weckt wieder einmal das schmerzliche Gefühl seiner Einzigartigkeit: „Um mich herum sind nur Menschen, die sich verwirklicht haben, die Lehrstühle an Universitäten innehaben, die Verantwortung und Studienstipendien haben, in Sicherheit vor Sorgen und Terror. Ich weiß, daß ich all meinen Kollegen, die sich mit Religionsgeschichte, religiöser Psychologie und Ethnologie beschäftigen, um eine Generation voraus bin. Wie könnte ich mir ebenfalls eine Stellung verschaffen? Wer könnte mich berufen? Wenn all diese Dinge eines Tages kommen, wird es zu spät sein, dann werde ich sie nicht mehr brauchen.“

Trotz der vielen Forscher und Hochschullehrer, die es anlockt, ist Eranos kein Umfeld, das man als akademisch bezeichnen könnte. Eliade selber wird dies sehr schnell bewußt. Bei seinem ersten Eranos-Aufenthalt spricht er vielsagend von einer „halb weltlichen, halb theosophischen Atmosphäre“. Die Konferenzen dauern ein bis zwei Wochen, jeder Vortragende hat zwei Stunden für sein Referat, und die Begabung, persönliche Erfahrungen, Intuitionen und Hypothesen mit anderen zu teilen, wird lieber gesehen als der unpersönliche Gebrauch einer spezialisierten Sprache. Gershom Scholem bezeichnet die Fähigkeit, aus der akademischen Zurückhaltung auszubrechen, als Bedingung, zu einer Eranos-Tagung eingeladen zu werden. „Für Olga war es geradezu entscheidend, daß der Redner, den sie suchte, sich mit dem Objekt seines Vortrags identifizieren konnte. In ihrer Sprache nannte sie dies ‚Ergriffenheit‘. Sie brauchte Ergriffene und keine Professoren, auch wenn sich alle Professoren nennen mochten.“ Henry Corbin verleiht Eranos die idealisierten Züge einer quasi-gnostischen Gemeinschaft, „ein Mikrokosmos, von dem man nicht erwartet, daß die Welt ihm ähnelt, dessen Vorbild aber, so darf man hoffen, sich überall in der Welt verbreiten wird“.

Alles in allem unterscheiden die Eranos-Treffen, an denen Eliade bis 1961 teilnehmen sollte, sich stark von dem Milieu, in das er sich in Paris zu integrieren versuchte. Hier trifft er zum ersten Mal Jung und Scholem und sieht Karl Kerényi wieder, den er bereits in Rom kennengelernt hatte. Mit letzterem verstand er sich zunächst gut und brachte bei Payot die *Griechische Mythologie* unter, die der ungarische Gelehrte kurz zuvor auf deutsch veröffentlicht hatte. Ihre Beziehung sollte sich jedoch bald verschlechtern. Schuld daran waren laut Eliade Kerényis Empfindlichkeit und „Stimmungsumschwünge“ ihm gegenüber.

Hans Thomas Hakl: *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten 2001.

Die herausragende Figur war unumstritten Jung, der Eranos von Anfang an dominierte und dort bis 1952 Vorträge hielt und an den Treffen teilnahm. Wahrscheinlich betitelte Eliade seinetwegen seinen ersten Vortrag bei Eranos mit „Psychologie und Religionsgeschichte: Die Symbolik des ‚Zentrums‘“. Er hatte Jungs Werk Anfang der vierziger Jahre entdeckt, aber erst seit seinem Umzug nach Frankreich ein echtes Interesse an der Erkundung der psychologischen Grundlagen des symbolischen und mythischen Denkens gezeigt. Zwar verwendet er in *Kosmos und Geschichte* großzügig den Begriff des „Archetyps“, jedoch nicht in der Jungschen Bedeutung und nicht in Anlehnung an dessen Terminologie. Eliade findet ihn genauso bei Eugenio d’Ors und dann gegen Ende der dreißiger Jahre

bei Coomaraswamy in der neoplatonischen Bedeutung des „exemplarischen Modells“, die auf in mythischen Erzählungen beschriebene Gesten und Ur-Schöpfungen angewandt wird. „Für Jung waren die Archetypen ‚Strukturen des kollektiven Unbewußten‘. Ich hatte den Fehler gemacht, einen Begriff – wenn auch in einer ganz anderen Bedeutung – zu verwenden, der dank Jung und in der Bedeutung, die er ihm gegeben hatte, bekannt und sogar populär geworden war“, gibt Eliade in seinen Memoiren zu.

Was Eliade zu der Psychoanalyse Jungscher Provenienz hinzieht, ist vor allem die Art und Weise, in der diese sich auf ein ganzes kulturelles Universum stützt, innerhalb dessen die religiösen Traditionen im allgemeinen und das orientalische Denken im besonderen einen Ehrenplatz einnehmen. Diese intellektuelle Öffnung hatte Jung bereits zur Erforschung der alchimistischen Symbolik in Europa und China, zu Gnosis und Yoga geführt und der „kulturellen Fruchtbarmachung der Psychoanalyse“, wie Eliade es nannte, den Weg geebnet. Ein Aspekt dieser „Fruchtbarmachung“ ist gerade die Abkehr von der positivistischen Komponente in Freuds Denken, die Eliade stets zuwider war, um ein Territorium zu erschließen, auf dem Religionsgeschichte und Psychologie aufeinandertreffen konnten. „Man könnte die Entdeckung des Unbewußten mit den maritimen Entdeckungen der Renaissance und den astronomischen Entdekkungen gleichsetzen, die auf die Erfindung des Teleskops folgten“, schrieb Eliade 1960. Bevor er mit Jungs Denken vertraut war, wäre dieser Satz aus seiner Feder undenkbar gewesen.

Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane*, zuletzt Frankfurt a.M. 2005.

An Jungs Theorie des kollektiven Unbewußten reizt ihn vor allem die Bedeutung, die sie dem religiösen Komparatismus, der Erforschung von Mythen und der „primitiven Mentalität“ zumißt. Genauso wie das Heilige – das „ganz Anderen“, wie Rudolf Otto es nennt – ist auch das Unbewußte eine Realität, die sich durch ihre radikale Andersheit definiert. Ob man sich dessen bewußt sei oder nicht, schreibt Eliade, löst nun die Begegnung mit dem „ganz Anderen“ eine Erfahrung religiöser Struktur aus. Genau wie das Heilige könne das Unbewußte nur symbolisch in Erscheinung treten, indem es mythologische und noch allgemeiner religiöse Bilder und Themen reproduziert, die laut Jung der ganzen Menschheit gemeinsam sind. Trotzdem hütet sich Eliade, das Heilige mit dem Unbewußten zu verwechseln. Zum einen veranschaulicht er mit Vorliebe die Auswirkungen der „Erfahrung des Heiligen“ auf das Unbewußte seit der Geburt des *homo religiosus*. Wie er auch auf den letzten Seiten seines Buches *Das Heilige und das Profane* darlegt, reichen diese Auswirkungen bis ins Unbewußte des modernen Menschen, das in einem unreligiösen geistigen Universum alleine „noch religiös geblieben ist“. Zum anderen verteidigt Eliade stets, etwa in einem seiner Briefe an Jung, die „Unabhängigkeit“ der Religionsgeschichte von der Psychologie. Zugleich verwandelt sich seiner Ansicht nach der Bereich der „religiösen Erscheinungen“ in ein Terrain, auf dem Psychologie und Religionsgeschichte zusammenkommen. Diese Begegnung der beiden Disziplinen erläutert er in einer Passage, die seinen eigenen intellektuellen Werdegang spiegelt: „Schafft die Tiefenpsychologie Raum für die Wahrnehmung, daß mythische Symbole und Themen in der Seele des modernen Menschen fortleben, weist sie nach, daß die spontane Entdeckung der Archetypen urzeitlicher Symbolik allen Menschen gemeinsam ist, ohne Unterschied der Rasse oder der historischen Milieus, so befreit sie den Religionshistoriker von seinen letzten Skrupeln.“ Allerdings bleibt letzterer in Eliades Augen am besten qualifiziert, die Botschaft der Symbole und Mythen zu entschlüsseln. Demnach muß die Religionsgeschichte die Ergebnisse der Jungschen Psychoanalyse genauso integrieren wie die der Ethnologie, um sich in eine „Metapsychoanalyse“ zu verwandeln. Diesen Begriff schuf Eliade 1952 in *Ewige Bilder und Sinnbilder*, um die Vision zu unterfüttern, daß der Religionsgeschichte eine „Mission“ zukomme. Sie verwandle sich also in eine „geistigere Technik“, die führe zu „einem neuen Erwachen, zu einem Wiedererringen der archaischen Symbole und Archetypen, die, lebendig oder versteinert, in der religiösen Überlieferung der gesamten Menschheit vorhanden sind“.

Auf anderer Ebene ist die Begegnung mit dem Unbewußten zugleich eine Begegnung des modernen Menschen mit „den anderen“, den Vertretern traditioneller und „primitiver“ Kulturen. Laut Eliade konnte die Religionsgeschichte dank der Unterstützung der Jungschen Psychoanalyse

bei der kulturellen Begegnung zwischen Europa und der außereuropäischen Welt die Hauptrolle beanspruchen, denn „man darf nicht vergessen, daß alle ... Kulturen eine religiöse Struktur aufweisen, daß sie als religiöse Aufwertungen der Welt und des menschlichen Daseins begründet wurden". Diesen Gedanken sollte Eliade Anfang der sechziger Jahre in einem ganz anderen Kontext als dem seiner Entdeckung von Jungs Denken voll ausreifen lassen.

In einem Brief von Januar 1955, einem heiklen Moment in ihrer persönlichen Beziehung, nannte Eliade das Werk des Meisters von Küßnacht „die größte Entdeckung [meiner] geistigen Reife". Obwohl er die Bezeichnung „Jungianer" zurückwies, war dies keine Übertreibung, denn nach dem Krieg hatte kein zeitgenössischer Denker eine so stimulierende Wirkung auf sein Schaffen wie Jung. Dessen Werk, aber auch die Begegnungen mit ihm bewirken bei Eliade keine Konversion, sondern eine Bestätigung und Erweiterung seines eigenen Verständnisses des religiösen Phänomens. Folglich verändert sich durch den psychoanalytischen Filter selbst Eliades Verhältnis zur Moderne. Er verläßt das Ghetto des „Traditionalismus", wie ihn Guénon oder Evola vertreten, in dem er sowieso nie mit beiden Füßen gestanden hatte. An Jung scheiden sich zwischen Eliade und Evola die Geister, denn laut letzterem betreibt der Schweizer nur die „Ausarbeitung und Verbreitung einer ‚spiritualisierten' Psychoanalyse für empfindliche Gaumen", einer „noch gefährlicheren, weil subtileren" Variante des Freudismus, „die sich noch entschlossener in die Domäne der Spiritualität vorwagt". Evola zögert weder, sich über Eliades Eranos-Teilnahme lustig zu machen, noch gegenüber seinem rumänischen Briefpartner „das wirre Gerede des Herrn Jung" zu erwähnen, „mit dem – ich erlaube mir, es zu sagen – Sie, wie ich finde, zu nachsichtig umgehen".



Eliade und Jung im Gespräch während einer Eranos-Tagung

Mircea Eliade: *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über magisch-religiöse Symbolik*, zuletzt Frankfurt a.M. 1998.

Von 1950 bis 1955 führten Eliade und Jung eine Korrespondenz, die zwar nicht umfangreich ist, aber auf der Ebene der Ideen und der Beschreibung unterschiedlicher intellektueller Kreise einiges hergibt. Es ist behauptet worden, die Bewunderung, die Eliade in seinen Texten über Jung zum Ausdruck bringt, komme einer Vergötterung gleich – jedoch wird dieses Gefühl auch in der Intimität des Tagebuchs deutlich. Aus den Briefen jedenfalls, die er ihm schreibt, ist eine echte Ehrerbietung herauszulesen: „Ich werde *niemals* all das vergessen, was Sie in meiner Gegenwart gesagt haben", schreibt er im Herbst 1952, wenige Wochen nach einem Eranos-Treffen. Eliade bietet Jung sogar an, den Vermittler zwischen ihm und dem Verlag Payot zu spielen, und beteiligt sich an einer dem Schweizer Psychoanalytiker gewidmeten Sondernummer der Zeitschrift *Le Disque vert*. Im Oktober 1953 teilt er ihm mit, er arbeite an einem kleinen Buch mit dem Titel *C. G. Jung und die Mythologie der Seele*, das allerdings nie fertig wird.

C. G. Jung: *Antwort auf Hiob*, zuletzt München 1997.

Im übrigen ist Eliade derjenige, der Henry Corbin dazu drängt, 1952 unter dem Titel *Ewige Sophia* einen Artikel über *Antwort auf Hiob* zu verfassen, aus dem Jung schließen wird, daß der französische Irankundler der einzige unter den Hunderten Rezensenten ist, der seinen sonst so umstrittenen Text wirklich verstanden hat. Jungs *Antwort auf Hiob* hatte bei seinem Erscheinen im selben Jahr polemische Reaktionen ausgelöst, unter denen die lautstärkste von Martin Buber kam. „G. Scholem sagte halb im Scherz, daß Jung versuche, Yahwe zu psychoanalysieren", erinnerte sich Eliade. „Um ehrlich zu sein, wenn Sie mich nicht herausgefordert hätten, hätte ich diesen Artikel nicht geschrieben", schreibt Corbin seinem rumänischen Freund im Dezember 1952 aus Teheran. Und eine Woche später ergänzt er: „Jung kommt nicht nur darin vor; er steht, um ehrlich zu sein, *ganz* im Mittelpunkt. Ich glaube, daß er sich darin wiedererkennen wird. Auf jeden Fall ist da das klarste Ergebnis, das ich aus seinem bewundernswerten Werk gezogen habe, und ich versage ihm nicht mein Wohlwollen.



Umschlag zur deutschen Erstausgabe von Eliades Schamanismus und archaische Ekstasetechnik

Ich glaube, daß auf französisch noch nicht viel gesagt worden ist ... Es ist ein großes Abenteuer, zu dem Sie mich gedrängt haben, mein lieber Mircea!" *Ewige Sophia* erschien erst 1955, aber *Antwort auf Hiob*, „dieses großartig skandalöse Buch", wie Corbin es nennt, scheint seinen eigenen Andeutungen zufolge der Keim jenes markanten Jungianismus gewesen zu sein, der seine Texte aus den fünfziger Jahren prägt. Eliades und Corbins Schwärmerei für das Werk des Schweizer Psychoanalytikers brachte sie 1952 dazu, ein Büchlein mit dem Titel *Begegnung mit Jung* ins Auge zu fassen, das jedoch ungeschrieben blieb.

Jung seinerseits sah in Eliade einen Nachfolger Heinrich Zimmers innerhalb des Eranos-Kreises, da der deutsche Indologe während des Krieges in den USA verstorben war. Er interessierte sich für die Arbeiten über die asiatische Alchemie und den Schamanismus und lud Eliade im Frühjahr 1953 nach Zürich ein, eine Reihe von fünf Vorträgen an dem nach ihm benannten Institut zu halten. In Küßnacht wird Eliade von einem Jung empfangen, den zunehmend gesundheitliche Beschwerden plagen: „Er stützt sich auf einen Gehstock. Dies ist jedoch nicht die Krücke eines Kranken, es ist ein Bischofsstab, der Hirtenstab eines Patriarchen. Mit einem weißen Bart würde er wie ein Metropolit aus einem der Länder des Ostens aussehen. Die Augen sind noch immer so lebhaft, die Stimme machtvoll, das Lachen voll und frei." Er bedauert bloß, nicht eingeladen zu werden, Jungs Bibliothek zu besichtigen mit den „Hunderten von Bänden über die Alchemie, von denen Corbin mir erzählt hatte". Als Eliade 1954 die endgültige Fassung seines Yoga-Buches veröffentlicht, die bestimmte von Jung inspirierte psychologische Erwägungen enthält, reagiert der alte Meister gekränkt, weil er aus dem Text eine Abwertung seines Begriffs vom „kollektiven Unbewußten" zugunsten der Bewußtseinszustände herauszulesen glaubt, die der Yogi mit Hilfe seiner Meditationsübungen und *Mandalas* erreicht. „Einerseits", schreibt er an Eliade, „machen Sie die so liebenswürdige und großzügige Geste, mir Ihr Buch zu schicken, andererseits halten Sie mich offensichtlich für irgendeinen Idioten, der über die Natur des Unbewußten nicht einmal nachgedacht hat. Womit habe ich diese Gehässigkeit verdient? Seitdem ich die Ehre und das Vergnügen hatte, Ihre persönliche Bekanntschaft zu machen, habe ich niemals ein anderes Gefühl als das der Bewunderung und Anerkennung für Ihr großes Werk empfunden." Dennoch läßt sich Jung von Eliades beflissenen Erläuterungen und Treuebekundungen überzeugen, von seinen Verdächtigungen abzulassen.

Mircea Eliade: *Yoga*, zuletzt Frankfurt a.M. 2004.

Bis auf 1955 hielt Eliade bis 1961 jedes Jahr einen Vortrag bei Eranos. Sein persönliches Verhältnis zu Olga Froebe blieb bis zum Tod der alten Dame 1962 hervorragend. Ab 1952 lud sie ihn und seine Frau Christinel jedes Jahr ein, einen Monat in ihrem Haus in Ascona Urlaub zu machen, bevor im August das Eranos-Treffen stattfand. „Der Garten ist voll von Tulpen und Narzissen, wirklich großartig. Ich freue mich darauf, Sie bald wiederzusehen und Sie einen Monat lang in Ruhe hier zu haben!" schrieb sie ihm im April 1953. William McGuire zufolge wurde Eliade zu „Olga Froebes Vertrautem, einem der sehr wenigen, denen sie von den entlegensten Abschnitten ihres Lebens erzählte". Eliades Tagebuch und Olga Froebes Briefe bestätigen dies. Eliade seinerseits nutzte seine privilegierte Stellung, um ihr die Namen mehrerer Freunde wie Georges Dumézil oder Pater Jean Daniélou vorzuschlagen, die sie zu Eranos einladen könnte.

Autoren dieses Heftes

Siegfried Gerlich, 1967, Studium der Musikwissenschaft und Philosophie in Hamburg. Derzeit Promotion über Richard Wagner. Lebt als freischaffender Pianist und Arrangeur.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Einblick in ein Gesamtwerk. Siegfried Gerlich im Gespräch mit Ernst Nolte, Schnellroda 2005
Sinn, Unsinn, Sein. Philosophische Studien über Psychoanalyse, Dekonstruktion und Genealogie, Wien 1992

Hans Thomas Hakl, 1947, Doktor der Rechtswissenschaften, lange Jahre als Unternehmer tätig, heute freier Autor. Mitherausgeber der Zeitschrift *Gnostika* und Korrespondent von *Politica Hermetica*
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik, Sinzheim 2001

Till Kinzel, 1968, Studium der Geschichte, Anglistik und Philosophie. Promotion in Amerikanistik. Lehrer an einem Gymnasium.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen, Schnellroda 2003
Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms: The Closing of the American Mind, Berlin 2002

Götz Kubitschek, 1970, Studium der Germanistik, Geographie und Philosophie. Seit 2002 selbständiger Verleger (Edition Antaios).
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Raki am Igman. Texte und Reportagen aus dem Bosnien-Einsatz der Bundeswehr, Dresden 2001

Erik Lehnert, 1975, M.A.-Studium der Philosophie, Geschichte sowie Ur- und Frühgeschichte. Derzeit Promotion in Philosophie.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Gerhard Nebel. Wächter des Normativen, Schnellroda 2004
Finalität als Naturdetermination. Zur Naturteleologie bei Teilhard de Chardin, Stuttgart 2002

Wiggo Mann, 1972, studierte Politik und Soziologie in Berlin und Halle an der Saale. Derzeit Promotion über sozialistische Konzeptionen von rechts.

Ernst Nolte, 1923, von 1965 bis 1991 Professor für Neuere Geschichte in Marburg und Berlin.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Einblick in ein Gesamtwerk. Siegfried Gerlich im Gespräch mit Ernst Nolte, Schnellroda 2005
Faschismus. Von Mussolini zu Hitler, Schnellroda 2003
Der kausale Nexus. Über Revisionismus und Revisionismen in der Geschichtswissenschaft, München 2002

Karlheinz Weißmann, 1959, Studium der Geschichte und Evangelischen Theologie, promoviert als Historiker.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Die Besiegten, Schnellroda 2005
mit Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*, 6., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Graz 2005
Männerbund, Schnellroda 2004
Mythen und Symbole, Dresden 2002

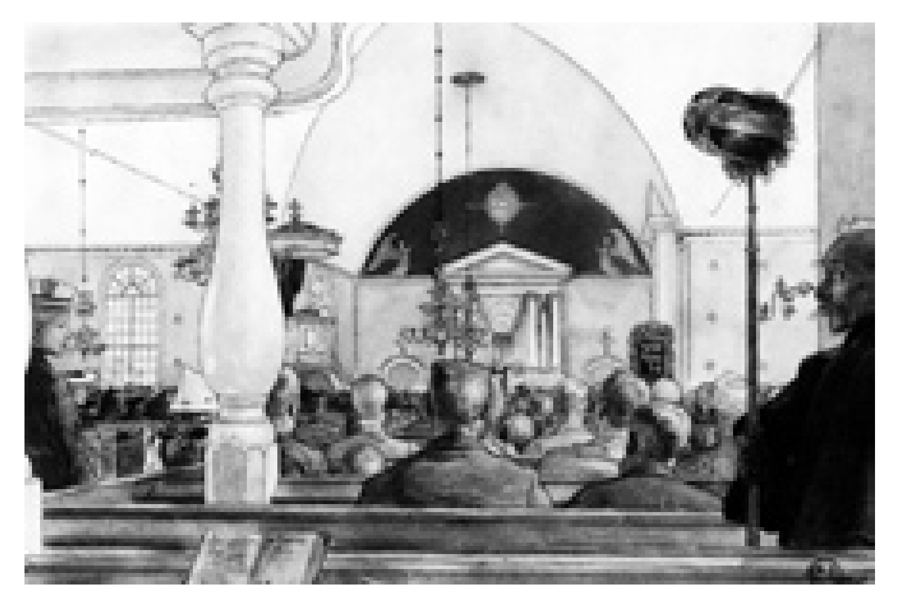
Vom Nutzen der Religion

von Karlheinz Weißmann

Die Nützlichkeit von Religion wird heute kaum bestritten. Es gibt statistische Untersuchungen, die den Zusammenhang von Glauben und Berufszufriedenheit, ethischem Verhalten, Stabilität der Ehe oder Lebensdauer belegen. Selbst der, der eine Verbindung zwischen Gebetspraxis und Heilungserfolgen bei schweren Krankheiten behauptet, kann auf ein gewisses Wohlwollen rechnen. Die Gebildeten erkennen in der Religion wieder einen Kulturfaktor, die Psychologie betont ihre Rolle für die personale Identität, die Verhaltensforschung hält sie für einen Faktor im Überlebenskampf, einige Marktliberale betrachten das Christentum als Standortvorteil und kein Theologe will noch „atheistisch an Gott glauben". Im Alltag ist der Fall des Leugners gar nicht selten, der metaphysischen Halt ersehnt und unter dem Druck von Ernstfällen – dem Amoklauf von Erfurt oder den Anschlägen in Madrid – kommen veritable Atheisten wie Gregor Gysi oder Jack Lang zur Einsicht in die Vorteile schulischen Religionsunterrichts.

Hermann Lübbe: *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*, München 2003.

Prinzipielle Ablehnung ist selten geworden. Das gilt trotz der Gefahren des religiösen Fundamentalismus. Ein Buch wie *Religion als Risiko* des Neurophysiologen Detlef Linke erlangte kaum die Aufmerksamkeit, die ihm allein auf Grund des Titels hätte zukommen müssen. Linke vertrat in Reaktion auf den 11. September 2001 die Ansicht, daß Glaubensvorstellungen, wenn schon nicht prinzipiell gefährlich, so doch in ihren Auswirkungen problematisch seien. Es gehe dabei weniger um theologische Lehren, eher um unmittelbar handlungsleitende Konzepte in enger Verknüpfung mit bestimmten Hirnfunktionen, die dazu dienen, das Individuum in problematischen Situationen zu stützen und Verhaltenssicherheit zu



Unbestreitbarer Nutzen – In der Kirche, Gemälde von Carl Larsson, 1905

ermöglichen, die aber auch helfen, Erfahrungen von Selbstüberschreitung wie Trance oder Ekstase zu deuten. Linke meint, daß sich die positiven Wirkungen der Religion heute auf anderem – weniger riskantem – Weg erreichen ließen und macht aus seinem Vorbehalt keinen Hehl, bleibt aber auch von einer grundsätzlichen Absage an die Religion weit entfernt.

Der Grund für dieses Zögern liegt im Machtverlust der Religionskritik, die einmal so starken Einfluß ausgeübt hat. Bis in das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts war die Auffassung vorherrschend, daß man einem religionslosen Zeitalter entgegengehe. Alles schien für die Prognose Sigmund Freuds zu sprechen, daß die Religion verschwinden oder nur als belächelter Aberglaube überleben werde. Freud erachtete Religion als nutzlos und als Täuschung, wobei er die Mitte hielt zwischen jenen, die sie als Selbst- und jenen, die sie als Priesterbetrug ansahen. Die einen erwarteten entscheidendes von der Aufklärung der unmündigen Massen, die anderen von der Entmachtung oder Liquidation der Religionsspezialisten. Viele haben die Hoffnung gehegt, daß so oder so dem Fortschritt des Menschengeschlechts der Weg bereitet werde. Sie wurden allesamt enttäuscht, nicht zuletzt, weil ihre Parteinahme für den Fortschritt selbst ein religiöses Moment enthielt, einen „theologischen Glutkern" (Ernst Bloch). Deshalb führte jede Krise des Fortschreitens zur Wiederbelebung von alten Beständen, wenn auch in Gestalt einer jeweils „neuen" Religiosität. Vom *occult revival* der 1890er Jahre über die „Inflationsheiligen" der Zwischenkriegszeit bis zu den Mantras murmelnden Hippies und der modischen Eschatologie des Wassermannzeitalters wiederholte sich regelmäßig das Zusammenspiel von Erwartungsenttäuschung und Rückgriff. Die Formen konnten bedenklich und abgeschmackt sein, es ging immer um Bedeutungsverlust des Rationalen und Bedeutungszuwachs des Irrationalen, Synkretismus und Selbsterlösung, aber ohne Zweifel waren alle diese Strömungen religiös.

Detlef B. Linke: *Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn*, Reinbek bei Hamburg 2003.

Wer auf Grund solcher Erfahrungen weniger Vertrauen in die Massen und die objektiven Gesetze der Geschichte hatte, konnte um so entschiedener für die Ausschaltung derjenigen eintreten, die das falsche Bewußtsein etablierten und konservierten. Die großen Priestermassaker der mexikanischen, russischen und spanischen Revolutionäre hatten ihre Ursache nicht nur in der Absicht, einen Feind zu beseitigen, sondern auch in dem Wunsch, einen Konkurrenten um die Deutungsmacht zu eliminieren. Daß die nach erfolgreichen Revolutionen etablierte Nomenklatura dann in vielen Zügen hierokratisch war und der „rote Kult" alle Züge einer Pseudoreligion trug, die das Glaubensbedürfnis ihrer Anhänger hemmungslos ausbeutete, ist schon Zeitgenossen aufgefallen.

Es ist aber nicht nur das Scheitern dieser Pseudoreligionen, das die wohlwollende Stimmung gegenüber der Religion erklärt. Es geht im Kern um das Schwinden von Sinnressourcen und die Sorge, daß nur die Religion sich eigne, diesem Abbau Einhalt zu gebieten. Deshalb konnte der ursprünglich entlarvend gemeinte Begriff „Zivilreligion" positiv umgedeutet werden und traten die Kommunitaristen ohne Scheu mit dem Argument auf, daß Religion an sich etwas Gutes, jedenfalls dem Zusammenleben

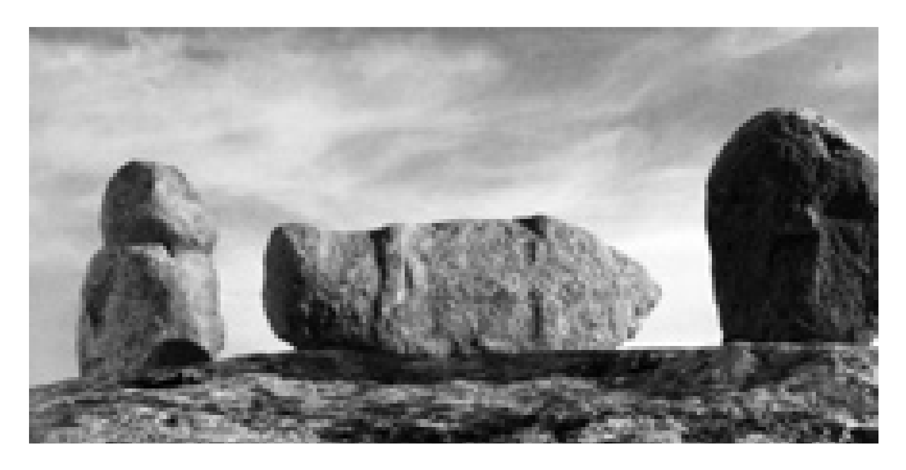
Heinz-Theo Homann: *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung*, Paderborn 1997.

Dienliches sei. Habermas spricht neuerdings offen von der Notwendigkeit einer „postsäkularen Gesellschaft“, ein Begriff, den dann prompt der Bürgerliche Paul Kirchhof übernimmt. Solche Nähe ist kein Zufall. Man darf vermuten, daß die von Habermas schon in der *Theorie des kommunikativen Handelns* geforderte „Versprachlichung des Sakralen“ die „Autorität des Heiligen“ nicht einfach ersetzen, sondern auf andere Weise wiedergewinnen sollte und daß es – nach erkennbarem Scheitern dieses Konzepts – darum geht, durch Ausgleich mit der Religion jenes „soziale Band“ zu festigen, das „Kommunikation“ und „Konsens“ nicht allein zu festigen vermochten. Die irenische Atmosphäre im Gespräch zwischen Habermas und Kardinal Ratzinger während einer Tagung der bayerischen Katholischen Akademie im Januar 2004 spricht jedenfalls für eine solche Interpretation.

Allerdings ist Habermas keineswegs bereit, den prinzipiellen Anspruch der Kirche gelten zu lassen. Ihm geht es, wenn, dann um die „Priesterherrschaft der Intellektuellen“ (Helmut Schelsky), jenes Teilprojekt der Moderne, das seit dem 18. Jahrhundert immer wieder zu Versuchen geführt hat, die Nützlichkeit der Religion ganz in den Dienst von Kontrolle und Erziehung zu stellen. Der vollständigste Entwurf dieser Art stammt von Auguste Comte, der forderte, die moderne Gesellschaft durch eine Kaste von Sozialingenieuren führen zu lassen, die den Positivismus als Wissenschaft behandeln sollten, während die Massen ihm wie einer Staatsreligion unterworfen würden. Comte hat nur offener als die meisten gesagt, daß die Mehrzahl der Menschen nicht emanzipierbar ist und zu ihrem eigenen Besten angeleitet und mit Sinnangeboten versorgt werden muß. Er zweifelte insofern gar nicht an der Wohltätigkeit der traditionellen Religionen, aber an ihrer Effizienz. Die gedachte er durch den Positivismus deutlich zu steigern. Soll „… der einmal ausgeschaltete Gott nicht wiederkehren, so ist es notwendig, ihn zu ersetzen, und zwar unverzüglich ... Denn ‚man zerstöre nur, was man ersetzt‘.“

Comte ging so weit, die äußere Ordnung der katholischen Kirche vollständig zu übernehmen, bei gleichzeitiger Tilgung ihrer dogmatischen Inhalte. Er hat in seiner Heimat Frankreich großen Einfluß ausgeübt, aber nicht hier, sondern in Brasilien wurde auch der Versuch einer praktischen Anwendung gemacht. Nach dem Militärputsch vom 15. November 1889, der zum Sturz der Monarchie führte, begann eine Gruppe einflußreicher Positivisten mit der Reorganisation der neuen Republik nach den Prinzipien ihres Lehrmeisters. Der Positivismus gewann dabei nicht nur große Bedeutung für das Schul- und Universitätswesen oder die Trennung von Staat und Kirche, sondern auch für die Schaffung einer neuen nationalen Symbolik, bis hin zur Verordnung, das übliche „Gott befohlen“ durch den Gruß „Gesundheit und Brüderlichkeit!“ zu ersetzen oder die Aufnahme der positivistischen Generalformel „Ordnung und Fortschritt“ in die Landesflagge.

Erfolgversprechend durfte das scheinen, angesichts einer Nation, die erst im Entstehen begriffen und deshalb noch formbar war. Außerdem trug Comtes Widerwille gegen die Demokratie dazu bei, daß die Positivisten die Machtmittel der Militärdiktatur ohne Scheu nutzten. Gescheitert ist das Experiment zuletzt an äußeren Umständen, aber auch an einer gewissen Naivität der Akteure, die von der Einsicht in das Wesen sozialer Zusammenhänge auf deren vollständige Beherrschbarkeit schlossen.



Blick auf die Kuppe von Göbekli Tepe

Sie wiederholten damit einen Fehler, der in der Religionspolitik – zumal der linken – oft zu beobachten ist. Im Unterschied zu den brasilianischen Positivisten haben andere Schüler Comtes, die Führung der *Action Française* unter Charles Maurras, den Versuch eines Ausgleichs mit der überlieferten Religion gemacht. Ihr Ziel war es, eine „nationale Restauration" zu bewirken, wobei hinter der traditionellen Fassade – Königtum und Staatskirche – eine ganz rationale, autoritäre politische Organisation stehen sollte. Maurras blieb aber nicht nur mit seinem Versuch, Macht zu gewinnen, erfolglos, er hatte auch die Eigenwilligkeit des Katholizismus unterschätzt. Der wollte sich als vitale Religion keineswegs mit einer dekorativen Funktion abfinden und wies die Beschneidung seiner Lehre um alle anstößigen, weil genuin christlichen, Elemente zurück. Maurras' Hymnus auf den hierarchischen und lateinischen Katholizismus, der das Erbe der Antike bewahrt habe, schützte ihn nicht. 1926 wurde die *Action Française* durch den Vatikan verurteilt, die aktive Mitgliedschaft mit der Exkommunikation bestraft und Bücher von Maurras kamen auf den Index.

Im Grunde teilte Maurras die Glaubenslosigkeit vieler Mächtiger, die gleichzeitig die Funktion des Glaubens anerkennen und für ihre Zwecke zu nutzen trachten. Die Geschichte kennt dafür zahlreiche Beispiele, aber im Westen war diese, wenn man so will: zynische, Betrachtungsweise immer nur die Sache einzelner. Verbreiteter ist ein milder Agnostizismus der Elite, die dem Volk seine Religion erhalten wissen möchte. Es besteht damit eine deutliche Distanz zu den asiatischen Kulturen, wo eine ausschließlich den Klugheitsregeln folgende Behandlung des Religiösen Arkanum herrschender Klassen – der Brahmanen oder der konfuzianischen Beamten – sein kann. Zu deren Vorzügen zählt die Einsicht, daß Religion eine Größe *sui generis* und insofern kaum herstellbar ist, was weiter bedeutet, daß sie unter keinen Umständen in ihrer Nützlichkeit aufgeht. Wie bei vielen anderen Sozialformen läßt sich auch hier nicht von der Funktion auf das Wesen der Sache schließen. Was damit gemeint ist, hat Arnold Gehlen am Beispiel der wichtigsten Schritte zur Menschwerdung deutlich gemacht. Nach Gehlen waren so fundamentale Zivilisationsleistungen wie das Verbot von Inzest und Kannibalismus ebenso wie Ackerbau und Viehzucht ihrem Ursprung nach religiös motiviert. Wenn sie uns als vernünftig im Sinn der Zweckrationalität erscheinen, dann nur auf Grund von Ex-post-Erklärungen. Woher sollte der Mensch an seinem Anfang wissen, welche negativen gesundheitlichen Folgen die Verwandtenheirat oder der Verzehr von Menschenfleisch mit sich bringen, wie konnte er davon abgehalten werden, das naheliegende und in einem vordergründigen Sinn nützliche zu tun, nämlich auf die direkt verfügbaren Sexualpartner und eine Nahrungsressource zurückzugreifen, die auch nicht schwerer zu erlegen war als anderes Wild? Was sollte ihn abhalten, das gesammelte Getreide und die gefangenen Tiere zu verzehren, um überhaupt eine Gelegenheit zu bekommen, den Zusammenhang von Saat und Wachstum neuer Pflanzen oder den Vorgang der Vermehrung bei Domestikation zu beobachten? Die wahrscheinlichste Ursache, so Gehlen, sei das mit scharfen religiösen Sanktionen bewehrte Tabu, die Nützlichkeit des Verhaltens – und damit die Möglichkeit der Übernahme in den ganz diesseitigen Bereich der Anwendung – sei dem gegenüber sekundär.

Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, zuletzt Frankfurt a.M. 2004.

Die Thesen Gehlens haben vor einiger Zeit eine überraschende empirische Bestätigung erfahren. Der Bamberger Archäologe Klaus Schmidt, der die Ausgrabungen an einem neolithischen Siedlungsplatz in der türkischen Euphratregion leitet, der heute Göbekli Tepe genannt wird, ist zu dem Ergebnis gekommen, daß dieser nicht auf Grund von ökologischen oder ökonomischen Zwängen entstand. Der Entschluß zur festen Besiedlung gehe vielmehr auf kultische Ursachen zurück. Man fand in Göbekli Tepe weder Wohnhäuser noch Befestigungen, sondern monumentale Kreisanlagen, deren religiöser Zweck offensichtlich erscheint. Die auf einem weithin sichtbaren Kalkrücken von etwa 800 Metern Höhe angelegte Siedlung wurde nicht von frühen Ackerbauern geschaffen, sondern von Jägern. Darauf deuten auch die



Stele mit Löwendarstellung aus Göbekli Tepe

Symbole an den megalithischen Bauten hin, die verschiedene Tiere wie Löwe, Stier, Fuchs, Keiler, Schlange, Kranich und andere Vögel, aber kein Nutzvieh darstellten.

Die älteste Besiedlung Göbekli Tepes geht auf das 10. Jahrtausend vor Christus zurück. Damals, am Ende der letzten Eiszeit, gab es in der umgebenden Parklandschaft sehr viel Wild und Früchte, die allerdings nur Jägern und Sammlern genügend Nahrung boten, keiner fest angesiedelten Menschengruppe von der Größe, wie sie für die Steinbruch- und Bauarbeiten nötig gewesen wäre. Schmidt glaubt deshalb, daß nur eine Gruppe von Priestern in Göbekli Tepe dauerhaft lebte und die Umherziehenden lediglich zu festen Zeiten zusammenkamen, an denen rituelle Handlungen in dem Heiligtum vollzogen wurden. Wenn sich diese Annahmen bestätigen sollten, hätte das eine gründliche Korrektur der bisherigen Vorstellung von einer „Neolithischen Revolution“ zur Folge. Dann führte nicht das Zusammenspiel von Versuch und Irrtum auf dem Weg des mehr oder weniger kontrollierten Experiments zur Durchsetzung von Seßhaftigkeit und Ackerbau, sondern beides wäre eine – ursprünglich nicht beabsichtigte – Nebenfolge religiösen Tuns. Um noch einmal Schmidt zu zitieren: „Göbekli Tepe legt den Gedanken nahe, daß rituelles Verhalten die primäre Ursache des Übergangs von der Jäger- und Sammler-Kultur zur bäuerlichen Lebensweise ist“.

Es liegt auf der Hand, daß sich die Nützlichkeit der Religion in diesem Fall aus ihrer Verbindlichkeit erklärt. Über den längsten Zeitraum der Geschichte war die Religion wenn nicht das einzige, so doch das entscheidende Konzept zur Welterklärung: sie bestimmte das Verhältnis zu den überirdischen Mächten, ordnete das Gemeinwesen im Politischen ebenso wie die Beziehung von Geschlechtern und Generationen, gab die wichtigen ethischen Handlungsanweisungen und spendete Trost angesichts der letzten Fragen. Religion ist ein Phänomen von langer Dauer, eine konservative Instanz ersten Ranges. Das heißt aber nicht, daß sie in ihrer jeweiligen Form eine Bestandsgarantie hätte. Es gibt Indizien für Religionswandel und Religionswechsel schon in ferner Vergangenheit, erst recht gilt das für die Geschichte im engeren Sinn. Auch in bezug auf Religionskritik lassen sich frühe Beispiele finden, von Texten des Veda über die erste Aufklärung der antiken Philosophie, die praktische Opferverweigerung der „Gottlosen“ auf Island bis zu den Materialismen der mittelalterlichen Ketzer. Aber das waren doch Ausnahmeerscheinungen, beschränkt auf kleine Zirkel oder Zeiten des Übergangs. Daß man werbend über die Religion nicht nur an die „Gebildeten unter ihren Verächtern“ sprechen muß, ist neu und hängt mit dem Bedeutungsverlust des Christentums und dem Prozeß massenhafter Individualisierung im neuzeitlichen Europa zusammen.

Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, zuletzt Stuttgart 2005.

Der Versuch, dem unter Hinweis auf die Nützlichkeit der Religion zu begegnen, lag für jeden nahe, der die Säkularisierung mit Sorge betrachtete, und entsprechende Argumentationsmuster finden sich, seitdem eine areligiöse Moral denkbar schien. Allerdings gab es auch früh Warnungen vor dieser Art wohlmeinender Hilfe. In den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* teilte Jacob Burckhardt schon seine Beobachtung mit, wie aussichtslos „das künstliche Neupflanzen von Christentum zum Zwecke der guten Aufführung“ sei. Burckhardt ging es dabei nicht nur um intellektuelle Redlichkeit, sondern auch um Anerkennung des unverfügbaren Restes in jeder religiösen Erfahrung, darum, daß Religion in ihrer sozialen Funktion nicht aufgeht, wenn sie denn Religion sein soll. Damit werden überhaupt die Grenzen jeder Eingriffsmöglichkeit erkennbar. Sowenig ein der Religion feindseliges Klima zur Zerstörung eines starken Glaubens führen muß, ihm sogar dienlich sein kann, sowenig bedeutet das allgemeine Wohlwollen gegenüber der Religion notwendig deren Stärkung. Gerade das abgeschliffene, konventionelle, auf vorschnelle Versöhnungen ausgerichtete kann echter Religiosität zum Verhängnis werden. Die Neigung, das Nützliche der Religion zu betonen, wird ihr kaum mehr Bedeutung verschaffen. Religionen wachsen auf, bestehen und verschwinden nach Gesetzmäßigkeiten, die sich mit denen anderer sozialer Erscheinungen berühren, aber von ihnen doch deutlich verschieden sind.

Der Glaube der Philosophie

von Erik Lehnert

Nach dem Tod von Blaise Pascal 1662 fand man unter seinen nachgelassenen Aufzeichnungen Entwürfe und Notizen für eine geplante Apologie des Christentums, die später unter dem Titel *Gedanken über die Religion* veröffentlicht wurden. Berühmt ist die darin enthaltene Wette, die Pascal einem Atheisten anbietet: Existiert Gott oder existiert er nicht? Pascal zeigt, daß derjenige, der auf die Existenz Gottes setzt und an ihn glaubt, selbst dann gewinnt, wenn es Gott nicht gibt. Denn der Gläubige habe durch seine Hoffnung auf die „ewige Glückseligkeit" im Jenseits und sein Gottvertrauen bereits auf Erden ein schöneres Leben. Auch wenn sein Glaube auf einem Irrtum beruhe: Nach seinem Tod könne ihm das keiner mehr sagen, und so stürbe der Gläubige stets guten Glaubens und sei darin dem Ungläubigen grundsätzlich überlegen.

Blaise Pascal: *Gedanken. Über die Religion und einige andere Themen*, zuletzt Stuttgart 2004.

Um zu dieser Einsicht zu gelangen, braucht es die Lektüre von Pascals Wette nicht. Es genügt, sich vor Augen zu führen, mit welcher Todesverachtung, ohne die Verzweiflung des Gedemütigten oder die Duldsamkeit des echten Märtyrers, Selbstmordattentate immer wieder ausgeübt werden. Daß der Glaube „Berge versetzen" kann, ist im säkularen Europa erst durch den 11. September 2001 wieder richtig zu Bewußtsein gekommen. Mit „Handlungsrationalität" sind diese Ereignisse nicht zu erklären. Und so entdeckt selbst Jürgen Habermas die Religion für sich. Sein Ausgangspunkt ist das „verkümmernde normative Bewußtsein", das sich nicht aus sich selbst heraus regenerieren könne.

Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005.

Jedoch redet Habermas mit solchen Überlegungen nicht dem Glauben das Wort. Religion ist die neue Magd der Kulturkritik, weil sich die „reine praktische Vernunft" nicht mehr so sicher sein kann, „allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können". Mit Religion geht es

etwas besser so weiter wie bisher. Habermas brüht das beliebte Argument vom Nutzen der Religion auf, das Gehlen früher einmal mit „Umweltstabilisierung“ umschrieben hat. Doch wer wirklich glaubt, redet nicht vom Nutzen. Was fehlt, ist nicht ein bißchen Religion, sondern der Glaube, der „einst auch das verlor'ne Ich umschloß“ (Benn). Da aber die aussichtslose Sehnsucht nach Normativität ebensowenig weiterführt wie der lediglich kritische Blick in die Gegenwart, sollte die Philosophie um grundlegende Einsichten in das Problem des Glaubens angegangen werden.

Bereits im Titel „Der Glaube der Philosophie“ ist eine Dichotomie angedeutet, denn die Philosophie hat es eigentlich nicht mit dem Glauben zu tun. In ihrem heutigen Selbstverständnis ist sie eher ein Regulativ des Glaubens, das gleichsam durch Denken den Menschen vom Glauben frei machen möchte. Dieses Selbstverständnis der Philosophie ist allerdings noch nicht besonders alt. Letztlich hat erst der Rationalismus der Aufklärung mit Platos Überzeugung, daß die Philosophie dem Göttlichen verwandt sei, gebrochen und Glauben mit Meinen gleichgesetzt. Dagegen unterschied Kant „Meinen, Glauben, Wissen“ als drei Stufen des „Führwahrhaltens“: Ein „Meinen“ kann dabei jederzeit durch Erfahrungen oder Gründe geändert werden. Es ist auf eine bestimmte Situation bezogen und nicht verallgemeinerbar. Glaube und Wissen sind vom Meinen durch eine andere Art der Geltung oder Evidenz abgegrenzt. Der Unterschied zwischen Glauben und Wissen liegt in der intersubjektiven Überprüfbarkeit. Beim Glauben kann etwas für mich subjektiv evident sein, ohne daß ich in der Lage bin, einen anderen objektiv davon zu überzeugen. Als praktische Handhabe führt Kant an, daß wir für die Wette auf eine Meinung weniger einsetzen würden als für die auf einen Glauben oder ein Wissen.

Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794), jetzt Kants gesammelte Schriften, Bd VI.

Doch auch beim Wissen, das per Definition die apodiktische Gewißheit der Wahrheit mit sich führt, ist dadurch noch nicht gewährleistet, daß das für alle anderen so ist. In einem gewissen Sinne ist ja Glauben auch ein Wissen, wenn auch von anderen Dingen. Wir haben es also nicht mit unterschiedlichen Arten des „Fürwahrhaltens“ zu tun, sondern mit unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen, die sich auf unterschiedliche Dimensionen der Wirklichkeit beziehen. Der Existenzphilosoph Karl Jaspers kehrt deshalb mit Blick auf Kant die Reihenfolge der Gültigkeit von Glaube und Wissen um: Ein Merkmal echten Glaubens ist für ihn die „Gewißheit von Wahrheit, die ich nicht beweisen kann wie wissenschaftliche Erkenntnis von endlichen Dingen“. Jaspers unterscheidet zwei Weisen der Wahrheit: das auf das eigene Leben bezogene Bekenntnis einerseits und eine im Nachdenken und im Experiment gründende andererseits. Erstere fordert den Menschen, weil sie unbedingt ist und den Einzelnen verpflichtet. Dies vermag die andere nicht, da allgemeingültige Einsichten gleichsam unabhängig davon gelten, ob sie erkannt werden oder nicht. Existentiell sind sie nicht relevant.

Karl Jaspers: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* (1932), zuletzt München 1994.

Ursprünglich umfaßte die Philosophie das gesamte Denkbare, Realität (Greifbares) und Wirklichkeit (Metaphysisches), wobei letztere den Vorrang hatte. Doch das Gewicht verschob sich im Laufe der Zeit. Obwohl also das Verhältnis zur Wirklichkeit konstitutiv für die Philosophie war, ist die Disziplin der Religionsphilosophie verhältnismäßig jung. Zwei Gründe sind dafür zu nennen. Erstens war die Philosophie bis in die Frühe Neuzeit lediglich die „Magd“ der Theologie. Und so lange es keine eigenständige Philosophie gab, konnte es auch keine Religionsphilosophie geben, die zunächst lediglich das Phänomen Religion ergründen und verstehen will. Zweitens hat die Religionsphilosophie ihren Grund in dem Bestreben, die Religion rein rational zu entwerfen, entweder um das Phänomen verstehbar zu machen, oder um die Offenbarungsreligion überflüssig zu machen, indem sie durch eine „Natürliche Religion“ ersetzt würde. Vor allem David Hume vertrat dieses Hauptanliegen der Aufklärung, aus den gemeinsamen Grundgedanken aller Religionen die natürliche und damit vernünftige Bestimmung der Religion überhaupt abzuleiten. Solches Bestreben kann es nur dann geben, wenn der ursprünglich selbstverständliche Bezug der Philosophie zum Glauben aufgegeben wird. Dies ist erst bei Descartes der Fall, bei dem – wie Hegel ihn nannte – „wahrhaften Anfänger der modernen Philosophie“. Descartes erhob die Autonomie des Erkennens und die Subjektivität des Menschen zu festen Prinzipien. Die Religionsphilosophie ist damit auch Ausdruck eines Mangels, den die vormoderne Philosophie nicht hatte.

Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bd (1971/72), zuletzt Darmstadt 1998.

Die Religionsphilosophie kann, da sie sich auf die Phänomene beschränkt, nicht nach Wahrheit und Wirklichkeit des „religiösen Verhaltens“ fragen. Sie kann sich aber das „begründete Reden von Gott“ (Wilhelm Weischedel), zum Thema machen, das es in der Philosophie immer gegeben hat, seit Platon als erster von Theologie sprach. Legt man das Verhältnis von Religion und Vernunft zugrunde, ergeben sich folgende Fragen: Wie kann bewiesen werden, daß Gott existiert? Wie kann man ihn näher bestimmen? In welchem Verhältnis stehen Vernunft und Offenbarung zueinander? Ist eine wissenschaftliche Theologie möglich? Diese letzte Frage nach einer philosophischen Theologie ist zentral für die Religionsphilosophie, sie ist die philosophische Frage nach Gott als eigentlichem Kern der Metaphysik.

„Wo die Philosophische Theologie zu dem ihr eigentümlichen Thema gelangt, verläßt sie den Ort, an dem die Religionsphilosophie verharrt.“ (Wilhelm Weischedel) Kant hatte von der „philosophischen Theologie“ im Unterschied zur biblischen oder christlichen gefordert, daß sie in den Grenzen der „bloßen Vernunft“ bleibt. Ist solch ein Vorhaben nicht unmöglich, wenn man die Bestimmungen der Philosophie und Theologie bedenkt? Wie soll, um noch einmal Weischedel zu zitieren, „auf dem Wege des radikalen Fragens, das jede Antwort überholt und alles in den Abgrund der radikalen Fraglichkeit hinabstürzt, dennoch auf die Frage nach Gott eine gültige Antwort“ gefunden werden? Und so sieht Weischedel die moderne Philosophie in diesem Bestreben scheitern. War Platons Denken noch im wesentlichen Vollzug einer Philosophischen Theologie, so können die modernen Versuche einer Wiederbelebung und Erneuerung nicht auf diesen Weg zurück.

Gottfried Benn: *Nach dem Nihilismus* (1932), jetzt Sämtliche Werke, Bd III.

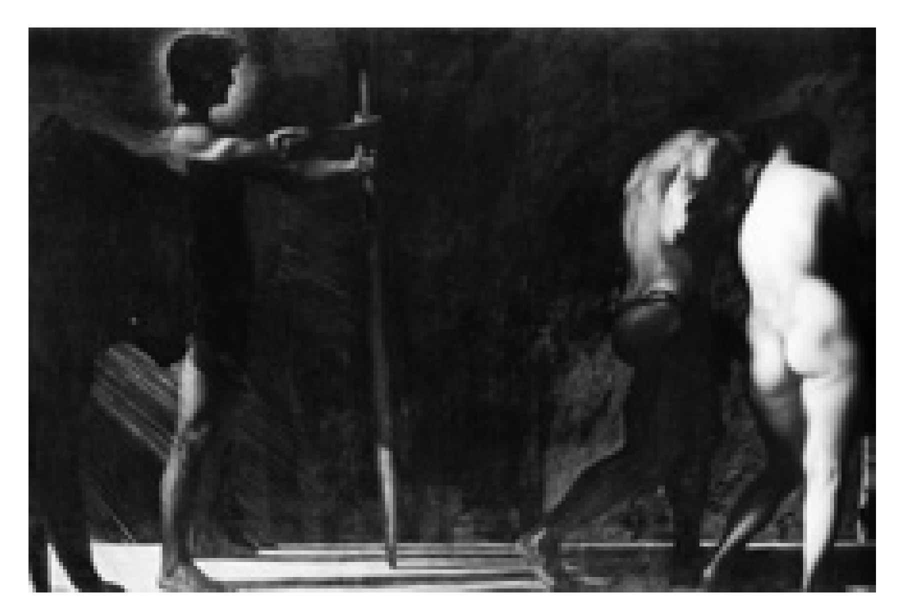
Hegels Philosophie stellte gleichzeitig den Höhepunkt und beginnenden Verfall der Philosophischen Theologie dar. Nach seinem Tod war die akademische Philosophie in Deutschland lange Zeit wie gelähmt. Erst mit der Darwinschen Evolutionstheorie vollzog sich, begünstigt durch die hoffnungslose Lage der Philosophie, ein grundsätzlicher Wandel in der neueren Geistesgeschichte. Gottfried Benn machte mit der für ihn typischen, suggestiven Formulierungskraft einen „neuen menschlichen Typ“ in der Nachfolge Darwins aus: „der materialistisch organisierte Gebrauchstyp, der Montagetyp, optimistisch und flachschichtig, jeder Vorstellung einer menschlichen Schicksalhaftigkeit zynisch entwachsen“.

Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883–1885), jetzt Kritische Studienausgabe, Bd 4.

In Deutschland war diese Theorie aus verschiedenen Gründen besonders erfolgreich. War bis dahin eine kirchliche Bindung der Massen gleichsam selbstverständlich gewesen, so kam es im Zuge der Industrialisierung zu einer breiten Abwendung und damit Entchristlichung. Die Rede vom „Nihilismus“ und der „Entzauberung der Welt“ machte die Runde. Die normative Substantialität religiöser und metaphysischer Überlieferungen verliert sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, mit ihr verschwindet das bis dahin geltende Ethos. Die Philosophie, die hätte helfen können, war jetzt nicht mehr die Magd der Theologie, sondern die der Naturwissenschaften (Neukantianismus). Es war Nietzsche, der angesichts der Korrumpierung der Gesellschaft durch den Wohlstand und des blinzelnden Optimismus des sichtbar letzten Menschen die „Frage nach dem Echten“ stellte. In diesem Kontext steht die allgemeine Erneuerung der Philosophie, die durch den Ersten Weltkrieg gleichsam offenbar wurde. Die optimistische Lebensphilosophie wurde durch die tragisch gestimmte Existenzphilosophie abgelöst. Abgesehen von der konfessionell gebundenen Philosophie spielte die Philosophische Theologie eine eher untergeordnete Rolle. Ausnahmen sind Max Scheler,



Chatemois 1916 – Kirche nach Volltreffer



Franz von Stuck, Das verlorene Paradies, 1897

Karl Jaspers und Martin Heidegger. Alle drei versuchen in einer Zeit, in der sich der Mensch erstmals vollkommen fragwürdig geworden ist, eine Selbstvergewisserung des Individuums nicht zuletzt durch den Hinweis auf die Transzendenz, den „werdenden" oder den „letzten" Gott, zu schaffen.

Die Grundaussage jeder Philosophischen Theologie muß sich auf Gott beziehen. Wenn Philosophen über Gott reden, kann das auf verschiedene Weise geschehen, jedoch muß am Anfang stets die Aussage stehen: Gott ist. Ohne diese Annahme hätte Philosophische Theologie keinen Sinn. Wie kann ein Philosoph seine Annahme, daß Gott sei, begründen? Da sind zunächst die klassischen Gottesbeweise, aber sie scheitern alle logisch: die induktiven bleiben notwendig unvollständig, die deduktiven bleiben zirkulär, weil sie in den Voraussetzungen behaupten, was sie als Resultat erhalten wollen. Für die Scholastik war das kein Problem, weil Gott die Voraussetzung ihres Denkens war. Kant hat, wie bekannt, die Unbeweisbarkeit Gottes nachgewiesen, gleichzeitig aber auch die Unbeweisbarkeit der Nichtexistenz Gottes festgestellt.

Reinhard Löw: *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994.

Aus dieser unbequemen Situation heraus beginnt Scheler sein Nachdenken über Gott. Er definiert das „Göttliche" als Sein an sich und als „absolut seiend und heilig". Damit verbunden sei die allmächtige Wirksamkeit. Zwei Erlebnisse führt Scheler gleichsam als Beweis an: „das Erlebnis der partiellen Nichtigkeit und Unfähigkeit alles relativen Seins und das Erlebnis der Kreatürlichkeit". Doch Scheler schwebt keinesfalls ein natürliches Gotteserlebnis vor, das sich jedem durch Nachdenken erschließen könne. Vielmehr muß auch hier die Offenbarung des Göttlichen als Sein an sich stattfinden. Damit wird eine wichtige Forderung der Philosophischen Theologie nicht erfüllt. Gleichzeitig ist jedoch ein wichtiger Punkt berührt: Ist es überhaupt möglich, voraussetzungslos über Gott zu reden? Mit anderen Worten: Wenn Gott nicht irgendwie schon da ist, kann ich ihn durch die Philosophie auch nicht finden.

Max Scheler: *Vom Ewigen im Menschen* (1921), jetzt Gesammelte Werke, Bd 5.

Aber selbst wenn es nicht möglich ist, einen Gottesbeweis im philosophisch-logischen Sinn zu führen, ist die Beschäftigung mit Gottesbeweisen nicht sinnlos. Sie dienen der Vergegenwärtigung Gottes. Denn all diesen Beweisen liegt eine Erfahrung zugrunde. Die Widersprüche, zu denen sie führen, die aufscheinende Ungeschlossenheit der Welt und nicht zuletzt das Scheitern des Menschen in seinem Bemühen, Gott zu ergründen, verweisen auf eine Grenze: „Vor dem Abgrund wird das Nichts oder Gott erfahren" (Karl Jaspers). Und erst hier beginnt die Philosophie, so daß man sagen muß: „Eine Gewißheit vom Sein Gottes, mag sie noch so keimhaft und unfaßbar sein, ist Voraussetzung, nicht Ergebnis des Philosophierens." (Karl Jaspers) Die Alternative wäre zu sagen, daß da nichts ist. Doch die einfachste Antwort auf die erste aller Fragen „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" (Martin Heidegger) lautet schließlich, weil von Nichts nichts kommt.

Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube* (1948), zuletzt München 1988.

Aus dem Gesagten folgt zweierlei: Gott kann nicht bewiesen werden, und dennoch ist der Versuch, in Erfahrung und Denken Wege zu Gott zu

Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), jetzt Kants gesammelte Schriften, Bd V.

finden, eine vornehme Aufgabe der Philosophie. Kant hat als Reaktion auf die Unmöglichkeit von Gottesbeweisen die Menschen vor die Wahl der „skeptischen Hoffnungslosigkeit" oder des „dogmatischen Trotzes" gestellt, beides jedoch als der Philosophie unwürdig abgewiesen. Da Gott im Geist des Menschen existiert und immer existiert hat, muß die Frage nach Gott an einem anderen Ort als dem der theoretischen Metaphysik gestellt werden. Kant verlegt sich auf die praktische Vernunft, in der er das Unbedingte des „kategorischen Imperativs" entdeckt und das „höchste Gut" postuliert. Die Möglichkeit dieses Gutes erzwingt die Existenz Gottes.

Doch: Nur wer die Erfahrung des „moralischen Gesetzes in mir" gemacht hat, hat die Möglichkeit sittlich zu handeln, und das wiederum kann nicht jedem einsichtig gemacht werden. An dieser Stelle denkt Jaspers weiter: Neben bedingten Forderungen, die durch Zwecke oder eine Autorität bestimmt sind, gibt es Forderungen, die sich daraus nicht ableiten lassen. „Die unbedingte Forderung tritt an mich heran als die Forderung meines eigentlichen Selbst an mein Dasein, dessen, was ich gleichsam ewig vor der Transzendenz bin, an die Zeitlichkeit meines gegenwärtigen Lebens." (Karl Jaspers) Damit soll die Abhängigkeit der Philosophischen Theologie von der Moralphilosophie, wie sie bei Kant gegeben ist, aufgehoben werden.

Eine allgemeine Einsicht in die Existenz Gottes aber ist nur für denjenigen möglich, der – wie Kant – die Frage nach dem richtigen Handeln gestellt hat. Auf den ersten Blick also bietet Jaspers keine andere Lösung an, und die Allgemeingültigkeit seiner Aussage ist nicht einsichtig. Das ist jedoch gerade das Problem jeder Metaphysik im Unterschied zum Positivismus: Wer etwas nicht einsehen will, der wird es auch nicht einsehen. Auch der Positivismus sieht sich durch das Argument angefochten, daß selbst Naturgesetze, die experimentell und logisch bewiesen sind, nicht geglaubt werden müssen. Jaspers versucht sich in der Unterscheidung von „zwingendem Wissen" und „existentiellem Wissen" – und kommt in der Frage nach der Einsichtigkeit nicht weiter. Jedoch gelingt es ihm, die Konsequenzen seiner unterschiedlichen Wissensbegriffe deutlich zu machen: Auch wenn ich theoretisches Wissen anerkenne, bleibt mein Leben davon weitgehend unberührt. Wenn ich dagegen die unbedingte Forderung einsehe, muß ich dementsprechend handeln. Dieses Handeln fordert vor allem, sich im Selbstdenken der Selbsttäuschungen zu entledigen und damit erst die Voraussetzungen für dieses Handeln zu schaffen.

Jede Philosophische Theologie bleibt also zirkulär, weil sie nicht gleichzeitig radikal fragen und eine gültige Antwort finden kann. Dieses ihr innewohnendes Moment verweist auf die Beziehung von Gott und Mensch als Grundproblem der Philosophischen Theologie. Wie sind beide verbunden? Am Ende seines Lebens war Max Scheler davon überzeugt, daß „das Sein des Menschen als Mikrotheos auch der erste Zugang zu Gott" sei. Im Mikrokosmos des Menschen, so Schelers Herleitung, begegnen sich alle Wesensbereiche und so kann am Menschen der „oberste Grund" des Makrokosmos studiert werden. Der oberste Grund – Gott – sei selber nicht gegenständlich zu denken, sondern als „Aktualität" zu begreifen. Der einzige Zugang zu Gott bestehe im „aktiven Einsatz des Menschen für Gott und für das Werden seiner Selbstverwirklichung".

Max Scheler: *Philosophische Weltanschauung* (1927), jetzt Gesammelte Werke, Bd 9.

Anders als Scheler hatte es Heidegger zunächst vorgezogen, „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen". Später sprach er davon, daß uns nur noch ein Gott retten könne. Und hier trifft sich Heidegger mit Scheler, den er immer verehrt hat. Scheler war davon überzeugt, daß das metaphysische Wissen ein Erlösungswissen sei, das der Umbildung des Absoluten diene: Der Mensch sei das „Seiende, in dessen freier Entscheidung Gott sein bloßes Wesen zu verwirklichen und zu heiligen vermag". Hier setzt Heidegger an, wenn er unterstellt, daß dem Menschen die „Größe des Seyns" verschlossen bleibe, weil „keine Entscheidungen mehr fallen über Wahrheit und Unwahrheit". Heideggers Gott jedoch wartet auf „die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein". Die bisherige Geschichte muß um seinetwillen zu Ende gebracht werden. Der Mensch muß das Erscheinen des letzten Gottes vorbereiten. Indem Heidegger davon ausgeht, daß Gott anerkennt, daß der Mensch dem Seyn zugehörig ist, betont er dessen herausgehobene Stellung im Sein. Daraus aber, so Heidegger, folgt „das sich und seiner Größe nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns zu bedürfen".

Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd 65.

Dieses Reden von Gott, so aufschlußreich und anspruchsvoll es sein mag, genügt nicht der Forderung nach dem begründeten Reden von Gott. Schwerer wiegt jedoch, daß bei Scheler und Heidegger ein merkwürdiger Synkretismus zum Tragen kommt. Gut katholisch wird davon ausgegangen, daß der Mensch weiß, was Gott von ihm fordert, damit am Ende nicht das Fegefeuer steht. Es gibt Tätigkeiten, die gleichsam die Erlösung befördern. Gleichzeitig findet sich als Gegner ganz eindeutig der christliche Gott. Dies geschieht nicht auf die Weise, die man bei einem Philosophen erwarten dürfte: also etwa in der Ablehnung der Offenbarung als nicht-philosophischem Gegenstand. Vielmehr ist Heidegger polemisch. Im Mittelpunkt steht weniger Gott als der Mensch. Gott ist zugleich nicht mehr das Absolute, er ist bedürftig und veränderbar. Für das alles solle der Mensch aufkommen.



Heiland ohne Kreuz – zerschossenes Wegkreuz bei Saalburg, 1915

Ist Gott dem Menschen bei Scheler und Heidegger zu weit angenähert, so ist er ihm bei Jaspers zu fern. Jaspers' Begriff der Transzendenz läßt das Personale fallen. Gott ist keine Person, an die sich der Mensch wenden kann. Jaspers steht dennoch stark in der Tradition des christlichen Gottesbegriffes, Christus aber bleibt ihm – weil philosophisch nicht zugänglich – notwendig unklar. Hintergrund von Jaspers' Transzendenzbegriff ist der abgrundtiefe Unterschied zwischen Mensch und Gott. Der Mensch ist ein antinomisches Wesen, das seine Vorstellungen von der Welt nicht verwirklichen kann. Wir müssen leben und handeln, ohne zu wissen was die Transzendenz von uns will. Unsere menschlichen Maßstäbe gelten vor Gott nicht: „Verwirklichung im Scheitern kann so wirklich sein wie Erfolg. Was vor der Transzendenz den Vorrang hat, kann niemand wissen.“ Der Mensch muß die unbedingte Forderung hier und jetzt erfüllen, ohne eine Totallösung zu erstreben. Das menschliche Scheitern zeigt das Göttliche als das ganz Andere, auf das der Mensch dennoch angewiesen ist und ohne das er nicht Mensch sein kann.

Karl Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit* (1931), zuletzt Berlin/New York 1999.

Was also trägt der „Glaube der Philosophie“ zum Verständnis Gottes bei? Die Philosophie gibt in der Gottesfrage keine endgültigen Antworten, weil sie keine Gewißheit behaupten kann über etwas, das den menschlichen Geist notwendig übersteigt. Dennoch gibt es im besten Sinne einen Glauben der Philosophie, der sich als Haltung den Mitmenschen und der Welt gegenüber äußert. Durch die Bindung an die Transzendenz gewinnt der Mensch seine Freiheit. Er wird geistig frei von dem bloßen Gelenktsein durch materielle Interessen. Ohne den Glauben wird die menschliche Vernunft hochmütig. Die Philosophie festigt die Überzeugung, daß die handgreifliche Realität nicht die einzige und eigentliche Wirklichkeit ist und daß der Mensch erst Freiheit erlangt, wenn er die transzendente und metaphysische Wirklichkeit als seine echte Heimat begreift. Für die Philosophie kann die Offenbarung nicht Grundlage des Glaubens sein, sie wird möglicherweise wie ein krönender Schlußstein nur wenigen zuteil. Jeder Glaube muß sich in Grenzsituationen bewähren und so fragt sich, ob der philosophische Glaube in der Lage ist, in solchen Situationen einen Halt zu gewähren. Wie der Offenbarungsglaube kann er dafür nicht garantieren, aber er eröffnet immerhin die Möglichkeit dazu.

Die Integrale Tradition

von Hans Thomas Hakl

Taucht das Wort „Tradition" auf, denkt der moderne Mensch zuerst einmal an die Bewahrung alter Gebräuche, Lebensregeln oder Sitten. Genau das meint die sogenannte Integrale (das heißt vollständige) Tradition jedoch überhaupt nicht.

Sie sieht sich vielmehr als eine universale, durch und durch spirituelle Geisteshaltung, deren Ursprung im Transzendenten, im absoluten „göttlichen" Seinsgrund, also jenseits von Menschen, Völkern und Geschichte liegt. Damit ist sie in ihrem Selbstverständnis uranfänglich (primordial), einzig und allumfassend. Alle metaphysischen Weltanschauungen und Religionen seien ihr entsprungen und bezögen sich auf sie zurück. Sie würden allerdings wie zerbrochene Teile eines matt und blind gewordenen Spiegels nur noch Einzelaspekte der ursprünglichen Ganzheit und ihrer überirdischen Einheit reflektieren. Trotzdem sei es möglich, diese Urtradition auch heute noch zu rekonstruieren, indem man sich auf die angeführte transzendente Einheit der Religionen, das heißt ihre höhere, sich den geographischen, historischen und menschlichen Zufälligkeiten entziehende gemeinsame Geistigkeit konzentriere. Natürlich bedürfe es dazu entsprechender spiritueller Führung und Feinfühligkeit.

Die Integrale Tradition ist in diesem Sinne also keine Erfindung von Menschen, sondern ist uns sozusagen von „göttlicher" Seite übergeben worden und wir können nur versuchen, sie möglichst „rein" zu erkennen und dann weiterzutragen. Da sie „göttliche" Herkunft beansprucht, ist sie letzte Instanz, kann nicht in Frage gestellt werden, ändert sich nicht und bildet die absolute Norm, nach der sich alles zu richten hat. Sie steht jenseits alles Menschlichen und jenseits alles Zeitlichen. In diesem Sinne ist sie ewig. Die moderne Welt in Form der westlichen Zivilisation und

Technik, die auf rein materiellen, chemisch-physikalischen Grundlagen beruht, wird als das genaue Gegenteil dieser Tradition angesehen. Einer der bekanntesten Vertreter der Integralen Tradition, Julius Evola, spricht sogar von zwei „gegensätzlichen apriorischen Kategorien", die nichts, rein gar nichts, miteinander gemein hätten. Die eine Kategorie sei nämlich diejenige des überweltlichen Seins und die andere diejenige des irdischen Werdens. Metaphysik und Physik stünden sich gegenüber.

Julius Evola: *Revolte gegen die moderne Welt*, Interlaken 1982.

Die Integrale Tradition, die demnach hier auf Erden nie vollkommen realisierbar ist und nur ein anzustrebendes Ideal bilden kann, beruht auf einem streng hierarchischen (*hieros* und *arché*: griechisch „heilig" und „Herrschaft") Denken, wobei der oberste Rang dem Transzendenten zukommt und mit zunehmender Vermaterialisierung die Stufen nach unten gehen. Die moderne Welt hingegen ist vom Gleichheitsgedanken beherrscht. Aus dieser Prämisse des absoluten Vorranges von allem Spirituellen und Transzendenten ergeben sich notwendigerweise eine Reihe von unaufhebbaren Gegensätzen zur Moderne.

So kann die Führerschaft in einer traditionalen Gesellschaft (ich verwende das Adjektiv traditional, um zum Unterschied von traditionell etwas die Integrale Tradition Betreffendes auszudrücken) nur jemandem zukommen, der als Bindeglied, als *pontifex*, das heißt Brückenbauer, zur Transzendenz zu wirken vermag, denn nur „dort" sind Sinn und Ziel einer solchen Gesellschaft zu finden. Ein Priesterkönig wird diesem Führerideal am ehesten entsprechen. Die Demokratie hingegen ist für die Integrale Tradition unannehmbar, da diese die Führerschaft vom Volke her, als von unten nach oben postuliert und damit eine völlige Umkehrung der traditionalen Wertordnung darstellt.

Eine weitere Konsequenz dieser spirituell geprägten Hierarchie ist die Einteilung der Menschen nach ihrem inneren Vermögen, sich der traditionalen Geistigkeit anzunähern und sie weiterzutragen, wie sie sich besonders deutlich im indischen (hinduistischen) Kastenwesen herausgebildet hat. Dort werden vier Kasten oder eigentlich Menschentypen unterschieden, deren angeborenes Wesen sich deutlich unterscheidet und nach jeweils anderen Zielen strebt. An oberster Stelle steht die Priester- oder Brahmanenkaste, die sich rein spirituellen Aufgaben widmet und die Kontemplation pflegt. Das „Ewige" ist ihr Ziel. An zweiter Stelle kommt die Krieger- oder Kshatriyakaste, deren Kraft in der dynamischen Aktion und in der Charakterfestigkeit liegt, wo sich gebändigte Aggressivität und Großzügigkeit ausgleichen sollen. Sie strebt nach Selbstüberwindung, Ehre, Ruhm und innerem Adel, wo Pflichterfüllung vor der Bewahrung des eigenen Lebens steht. Als drittes kommt die Kaufmannsklasse, die sich materiellen Werten verbunden fühlt, damit geschickt umzugehen weiß, sie auch anderen Menschen zur Verfügung stellt und durch Reichtum, Sicherheit und Wohlleben befriedigt wird. An vierter Stelle sind die manuellen Arbeiter zu nennen, für die alles Körperliche im Mittelpunkt steht. Ihre Qualifikation liegt im Verrichten notwendiger, die Basis unseres irdischen Lebens bildender, gleichförmiger körperlicher Tätigkeiten. Ihr Streben ist auf körperlich-sinnliche Genüsse gerichtet.

Frithjof Schuon: *Castes et races*, Mailand 1979.

Da nach insbesondere hinduistischer Auffassung diese unterschiedlichen Anlagen des Menschen angeboren sind, sein Schicksal ausmachen und den tieferen Sinn, ja die zu lösende Aufgabe seines Lebens (Sanskrit: *dharma*), darstellen, handelt derjenige, der aus seiner Kaste ausbricht, schlußendlich gegen sich selbst und sein eigenes Glück. Er verstößt nämlich damit gegen die kosmische Harmonie, die ihm – seinem Talente und inneren Vermögen nach – einen bestimmten Rang und Platz zugewiesen hat. Er verliert Sicherheit und Schutz und wird zum Kastenlosen. Ein manueller Arbeiter, der seiner Kaste getreu lebt, wird deshalb höher geachtet als ein Brahmane, der, statt nach Geistigkeit zu streben, materiellen Gütern und Machtfülle den Vorzug gibt. Der Gegensatz zu unserer modernen Gesellschaft, für die soziale Aufstiegsmöglichkeiten und ichfixierter Individualismus geradezu Kennzeichen sind, könnte größer nicht sein. Ebenso unterschieden sind die Geschlechter. Der Mann steht in der traditionalen Auffassung dem Himmel und der Spiritualität näher und ist daher zum geistigen Führer der Familie berufen. Die Frau ist mit der Erde und dem Weitergeben des irdischen Lebens verbunden. Beide Geschlechter haben daher auch unterschiedliche Aufgaben. Sie sollen also nicht miteinander im Widerstreit liegen, sondern sich ergänzen.

Übergreifend ist der Gegensatz zwischen Tradition und Moderne in den Begriffen Qualität und Quantität faßbar. Quantität ist Vermehrung oder Verminderung im rein irdischen Bereich, also in der Horizontalen, währenddessen die Qualität, das heißt der in einer Sache „enthaltene" spirituelle Anteil nach oben oder unten, also in die Vertikale weist. Zusammen bilden Vertikale und Horizontale das Kreuz als übergreifendes allumfassendes kosmisches Symbol. Am deutlichsten zeigt sich der Unterschied zwischen traditionaler qualitativer und moderner quantitativer Auffassung im Bereich der Zahlen. Für die Moderne sind Zahlen und Ziffern vollständig gleichförmige Einheiten. Zwischen der Eins, der Zwei und der Drei gibt es keinen qualitativen Unterschied. Der einzige Unterschied liegt darin, daß sie eine jeweils andere physische Menge zum Ausdruck bringen. Ganz anders die Tradition. Neben den verschiedenen Mengenverhältnissen verweisen die Zahlen ebenso auf völlig unterschiedliche Qualitäten. Die Eins ist die Zahl der Einheit, die alles und damit auch anscheinend Gegensätzliches in sich vereint und damit die höchste Einheit, das Göttliche, anzeigt. Die Zwei bringt den Riß in diese Einheit und wird zum Symbol für den Zwie-Spalt, für das „Dia-bolische", das Auseinandergeworfene im ursprünglichen griechischen Wortsinne, wohingegen die Drei wiederum eine höhere Einheit, also eine Synthese zweier Gegensätze zum Ausdruck bringt. Jede Ziffer und Zahl bedeutet also nicht nur eine ganz bestimmte Menge, sondern trägt gleichzeitig eine besondere Qualität in sich. Wenn man nun weiß, daß in antiken Kulturen die Zahlen gleichzeitig auch Buchstaben waren – Reste haben sich bis heute in den römischen Ziffern, wie M = 1000, C = 100, und so weiter erhalten – sieht man, daß auch die Buchstaben weit mehr darstellten als eine bloß zufällige schriftliche Fixierung von Lauten. Am tiefgründigsten ausgeprägt findet sich diese Gleichstellung von Buchstaben und Ziffern in der hebräischen Kabbala.

Das Achten auf unterschiedliche Qualitäten und die Ausrichtung nach der Transzendenz ist auch das vorrangige Ziel einer traditionalen politischen Gemeinschaft und ihrer Führung. Quantitatives Wachstum darf nur im Rahmen des für das irdische Überleben absolut Notwendigen gefördert werden. Das Ziel einer solchen traditionalen Gemeinschaft ist also ein anagogisches, das heißt ein nach oben führendes und weisendes. Der Mensch soll durch die Erziehung das Trügerische rein materieller und egoistischer Bestrebungen und Wünsche erkennen und sich spirituellen Aufgaben widmen. Die Kunst, von der Musik über die Malerei bis zur Architektur, soll den Menschen erheben, dem Göttlichen zuwenden. Aber auch alle anderen menschlichen Tätigkeiten, vom Handwerk bis zum Akkerbau, sollen von Spiritualität und tiefer Symbolik durchdrungen sein. Ziel ist die Spiritualisierung des gesamten Lebens. Riten dienen hier als Bindeglied zwischen Oben und Unten, Himmel und Erde.

Dementsprechend ist auch die überragende Bedeutung der Mythen zu verstehen, die religiöse Tiefenschichten und das im Menschen angelegte Streben nach einer Wiedervereinigung mit dem göttlichen Urgrund ansprechen. Nicht um die Wiedergabe rein materieller Fakten kann es daher in der traditionalen „Geschichtsschreibung" gehen, sondern um die Vorbildwirkung des Berichteten, weshalb auch hier das Studium antiker Mythen vor demjenigen archäologischer Fundstücke steht. Ideen im platonischen Sinne, also Archetypen in einem dem Irdischen entrückten, aber ihm hierarchisch vorgelagerten Bereich, sind die mächtigen Leitbilder.

Frithjof Schuon: *Von der inneren Einheit der Religionen*, Interlaken 1981.

Der Mensch ist nach traditionaler Auffassung von zweifacher Natur und hat Anteil sowohl am Erdhaften wie auch an der metaphysischen Überwelt und ist deshalb auch des Überganges vom einen zur anderen fähig. Die Initiation, durch die der Zugang zur Transzendenz eröffnet wird, erfordert eine Abkehr von der Identifikation mit dem Äußerlichen und eine Konzentration auf den inneren universalen „Gottesfunken". Nur in diesem Sinne ist sie Askese. Das kann, je nach Deutung, durch kontemplative Praktiken, durch eine wesensverwandelnde Magie oder Alchimie, aber auch durch „heroische" Taten geschehen, wo nicht das eigene Ich, sondern das „Zeitlose" im Mittelpunkt steht. Wie es eine initiatische Kette gibt, die nach oben weist, so gibt es nach traditionaler Auffassung auch eine „gegeninitiatische" Kette, die nach unten zieht und den allgemeinen Prozeß des Niederganges beschleunigt. Aufgabe des traditionsbewußten Menschen ist es, diese gegeninitiatischen und antitradtionalen Kräfte, die

primär *geistiger* Natur sind, in sich selbst und außerhalb zu bekämpfen.

Die Durchsetzung all dieser Bestrebungen sei gesellschaftlich am ehesten in der Ordnung des „Reiches" gegeben, das als Heiliges Imperium und Spiegelbild des Himmlischen Reiches um ein auf transzendenten Prinzipien beruhendes Zentrum aufgebaut ist. Seine spirituelle Kraft allein muß genügen, um alle Gliederungen und Sektoren des Reiches von oben nach unten zu durchwirken. Kosmische Ordnung und menschliche Ordnung, himmlisches Jerusalem und irdisches Jerusalem, Makroskosmos und Mikrokosmos sollen eins sein. Daraus ergibt sich der Gegensatz zum totalitären Staat, der auf physischen und psychischen Zwang sowie auf Lüge und Manipulation angewiesen ist, um sich zu behaupten. Julius Evola spricht auch vom transzendenzbestimmten „Organischen Staat" als traditionaler Ordnungsform der menschlichen Gesellschaft, der in Analogie zum menschlichen Körper eine unterschiedliche hierarchische Funktion und Stellung der einzelnen Staatsglieder vorsieht. Die Nation allein ist als politische Gesellschaftsform hingegen nicht geeignet, da sie sich vorrangig nach volksmäßigen und damit bloß herkunftsbestimmten Gesichtspunkten ausrichtet und nicht nach transzendenten Prinzipien. Das Reich wird demgegenüber als völkerübergreifend gedacht, da es das gemeinsame spirituelle Ziel aller Menschen in den Mittelpunkt stellt.



René Guénon (1886–1951)



Julius Evola (1898–1974)

Zur Integralen Tradition gehört ebenso ein zyklisches Geschichtsverständnis, nach dem die Entwicklung sowohl auf der Erde wie im gesamten Kosmos nicht linear nach vorn wie beim Fortschrittsgedanken verläuft, sondern in Zyklen. Dabei geht die Entwicklung von einem spirituellen Urzentrum aus, vermaterialisiert sich immer mehr, um dann am Extrempunkt umzuschlagen und auf einer anderen Ebene und in einem anderen Sinne neuerlich spirituell zu beginnen. Wir kennen solche zyklischen Geschichtssysteme aus Indien ebenso wie aus der griechischen Antike, wo auf das Goldene zunächst das Silberne dann das Eherne und schließlich das Eiserne Zeitalter folgen. Im letzten und tiefststehenden Zeitalter, im Sanskrit Kali Yuga genannt, würden wir gemäß dieser Sicht heute leben. Im „schwarzen" Kali Yuga also, wo nach dem schon vor Jahrhunderten in Indien entstandenen *Vishnu-Purâna* nur noch der materielle Reichtum den Rang der Menschen bestimmt und nicht mehr die innere Haltung sowie das innere Gesetz. Wo nach der selben Prophezeiung die Führer, statt ihre Untertanen zu beschützen, sie ausrauben, wo die Lust das einzige Bindeglied zwischen den Geschlechtern bildet, die Falschheit der einzige Erfolgsweg im Wettstreit ist und priesterliche Gewänder an die Stelle der priesterlichen Werte treten.



Titus Burckhardt (1908–1984)



Frithjof Schuon (1907–1998)

Wie man sieht, betrachtet die Integrale Tradition den weltgeschichtlichen Ablauf nicht als Aufstieg, sondern als Abstieg und zunehmende Abkehr vom göttlichen Ursprung. Im heutigen Kali Yuga nun sei die Linie der Tradition endgültig abgebrochen, es gäbe keine Verbindung mehr zur uranfänglichen Überlieferung und daher stelle diese Zeit auch die absolute Negation des traditionalen Geistes dar. Nur ein völliger kosmischer Zusammenbruch sei noch möglich, worauf allerdings ein neuer Zyklus mit einem neuen Goldenen Zeitalter beginnen würde. Wo, wann und wie ist unbekannt.

Die Integrale Tradition sieht sich, wie bereits erwähnt, selbst als übergeschichtlich an und stellt demnach einen Idealtypus dar, der nur im mythischen Goldenen Zeitalter im vollen Umfang gegeben war. Trotzdem habe es in der Antike, im klassischen China, im katholischen Mittelalter und am längsten im klassischen Japan noch letzte Ausläufer dieser Geistigkeit gegeben. Historisch kritisch gesehen ist die traditionale Weltanschauung jedoch eine moderne Erscheinung, denn nur im Gegensatz zur Moderne konnte sie sich ihrer selbst bewußt werden und zu ihrer Ausformulierung gelangen. Erste Ansätze dazu finden sich bereits in der Renaissance, als der vatikanische Bibliothekar Agostino Steuco 1540 den Begriff der *philosophia perennis*, der „Ewigen Philosophie" schuf, um die zentralen Einsichten von Marsilio Ficino zu erläutern, der ein Jahrhundert vorher die Platonische Akademie in Florenz geleitet hatte. Ficino hatte bereits einen gemeinsamen Ursprung aller Religionen postuliert.

René Guénon: *Krisis der Neuzeit*, Köln 1950.

Als tatsächlicher Begründer der Integralen Tradition im Sinne der vorhin skizzierten geschlossenen Weltanschauung muß jedoch René Guénon bezeichnet werden. Geboren 1886 in Blois, Frankreich, studierte er Mathematik und Philosophie. Eine intensive Beschäftigung mit der Theosophischen Gesellschaft, der Freimaurerei und verschiedenen okkultistisch-esoterischen Gruppierungen zeichneten ihn aus. 1930 reiste er nach Kairo, wo er bis zu seinem Tode 1951 verblieb, zum Islam übertrat, sich dem Sufismus zuwandte, eine Familie gründete und wie ein Araber unter Arabern lebte. Die von seinen Anhängern postulierte Einweihung Guénons durch fernöstliche initiatische Kreise, die ihm die Grundfesten der traditionalen Anschauung geoffenbart hätten, ist historisch nicht nachweisbar. Faßbar hingegen sind Einflüsse der Theosophischen Gesellschaft, die nicht nur die vergleichende Analyse verschiedener Religionen förderte, sondern auch ihren gemeinsamen transzendenten Ursprung lehrte. Ebenso verwies sie auf die „antike Weisheit" des Ostens und insbesondere der Veden, die für Guénon die vielleicht zentralste Inspirationsquelle darstellten. Den für die Integrale Tradition gleichfalls konstitutiven Gedanken der Initiation lernte Guénon im Freimaurertum und im Martinismus kennen. Es ist also durchaus möglich, die Integrale Tradition als eine eigenständige Kreation Guénons zu verstehen, die – natürlich – auf seinen intensiven vorgängigen Studien beruht. Auf überweltliche Quellen muß man dabei nicht zurückgreifen.

Weitere Namen von bedeutenden, zum Teil noch heute lebenden Traditionalisten möchte ich nur kurz erwähnen: Julius Evola, Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Leopold Ziegler, Michel Valsan, Martin Lings, Marco Pallis, Whitall Perry, Philipp Sherrard, Joseph Epes Brown, Prof. Dr. Walter Heinrich, Prof. Dr. Huston Smith und Prof. Dr. Seyyed Hossein Nasr. Obwohl der Einfluß der Integralen Tradition heute sicherlich größer ist als zu Zeiten Guénons und Evolas, kann von einer echten Breitenwirkung nicht die Rede sein. Rezipiert, wenn auch nicht in reiner Form, wurde das Gedankengut sicherlich in begrenzten religionswissenschaftlichen Kreisen. Unbedingt erwähnenswert ist aber der von der englischen Blake-Expertin und Poetin Kathleen Raine inspirierte traditionale (wenn auch nicht im ganz engen Sinne) Temenos-Kreis, dessen Patron Prinz Charles, der Prinz von Wales, ist.

Zahlreiche Zeitschriften fördern heute noch, wenn auch in mancherlei Variante, das traditionale Denken: In den USA zum Beispiel *Sophia* und *Parabola*, in Kanada *Sacred Web*, in England die *Temenos Academy Review*, in Frankreich *Connaissance des Religions* oder *Vers la Tradition*, in Italien *Arthos* oder *Viator*, um nur einige wenige anzuführen. Der deutsche Sprachraum ist nicht so gut bestückt. Es gab zwar mehrere Versuche, aber geblieben ist eigentlich nur die unregelmäßige Herausgabe des Rundbriefes *Kshatriya* aus Wien mit der gleichnamigen Netzseite. Die Literatur zur Integralen Tradition füllt schon ganze Bibliothekswände. So gibt es allein über Guénon an die fünfzig Bücher beziehungsweise buchdicke Sondernummern von Zeitschriften und über Evola an die vierzig. Die Grundwerke der wichtigsten hier angeführten traditionalen Autoren sind in vielen Sprachen und im Originaltext seit Jahren so gut wie vollständig lieferbar und die einschlägigen Seiten im Internet sind kaum noch überschaubar.

Ranjit Fernando (Hrsg.): *The Unanimous Tradition*, Colombo 1991.

Kann man also von einer Art Siegeszug sprechen? Sicherlich nicht. Das Denkgebäude der Integralen Tradition ist viel zu elitär, was in einer

demokratisch geprägten Zeit kaum erfolgversprechend ist. Zudem steht heute bei den meisten Menschen materielles Wohlleben und Genießen der Freizeit im Vordergrund. Die Integrale Tradition hingegen verlangt Opfer und „Askese". Und trotzdem übt sie eine Faszination auf bestimmte, sogar vielfach jüngere Leute aus. Worauf ist das zurückzuführen? Hier kann ich nur einige kurze Skizzen vorlegen, wobei ich natürlich über verborgene transzendente Ursachen, wie sie die Traditionalisten selbst angeben, nichts auszusagen vermag. Ohne allzusehr psychologisieren zu wollen, dürfte man doch einige Gemeinsamkeiten bei den sich bekennenden Traditionalisten feststellen können.

Grundsätzlich kann es sich nicht um Mitläufertypen handeln, denn so deutlich und noch dazu in kleiner Gruppe gegen den Strom zu schwimmen, erfordert ein gehöriges Standvermögen. Es sind also eher Menschen, die ihre Identität in der Opposition ausbilden, wie das bei jungen Leuten eigentlich selbstverständlich ist. Dazu muß ein tiefer religiöser Drang kommen, der in den herkömmlichen Religionsgemeinschaften keinen Widerhall findet. Die dort gebotenen Lehren und Aufgaben erscheinen dem hier besprochenen Typus als viel zu „gewöhnlich" und zu abgestanden. Es fehlen einfach – und ich meine das sicherlich nicht spöttisch – das „Mysterium" und die Herausforderung. Traditionalisten wollen in einem weit größeren, möglichst umfassenden, zeit- und ortsübergreifenden, ja „ewigen" Ziel eingebettet sein. Handelt es sich doch häufig um sehr intelligente, kritische Geister, die alles hinterfragen (auch sich selbst), dabei immer unsicherer werden und nach enttäuschter, oft langer spiritueller Suche schließlich die „endgültige" Frage nach der „Wahrheit" stellen wollen. Nur allumfassende Konzeptionen vermögen da zu befriedigen, denn nur sie können die „Angst" vor Irrtümern nehmen und die Sicherheit und Ruhe geben, die ihr großer und gewollter Einsatz erfordert.



Indien als Sehnsuchtsziel – Radmotiv am Surya-Tempel in Konarak (13. Jahrhundert)

Daher rührt auch die keine Zweifel erlaubende „absolute Gewißheit", die für Aussagen von Traditionalisten so charakteristisch ist. Genauso wie die klar definierten Feindbilder der Traditionalisten und ihre oft grelle Schwarzweißmalerei. Dies alles sind meiner Meinung nach Indizien für eine trotz aller „Gewißheit" noch weiter bestehende grundlegende „Unsicherheit", die auch Ursache eines immensen inneren Kampfes ist. Ein Kampf, wie ihn Gottsucher bekanntlich seit jeher zu bestehen haben. Nur Hingabe an etwas weit Größeres und somit Hinschwinden des Ich-Wollens, das sich oft auch in einem Missionierungsdrang äußert, vermag ihn zu beenden und tiefen Frieden zu schenken.

Das ist schon bei den großen alten Geistern wie Guénon und Evola festzustellen, die nach Jahren der Suche und Frustrationen endlich in der Tradition einen nicht mehr logisch auszuhebelnden Fixpunkt und wenn schon nicht Frieden, so doch hoffentlich Ruhe fanden. Der eine in Kairo, weit weg von allem, was er fürchtete, der andere – man verzeihe mir das Ketzerische dieser Aussage – im Rollstuhl, den er herausgefordert hatte und den er vielleicht deswegen so geduldig ertrug. Beide wollten alles und mußten sich schlußendlich allein mit der (hoffentlich!) gefundenen Ruhe zufriedengeben. Niederlagen sind unvermeidlich, wenn man das eigene verzehrende Streben auch auf andere projiziert und nicht im Selbst auf sie „hört".

Aus der mangelnden inneren Sicherheit, wie sie übrigens bei fast allen feinfühligen, intelligenten und daher an sich selbst zweifelnden Menschen selbstverständlich ist, ergibt sich auch die von Außenstehenden vielfach gerügte „Sehnsucht nach Autorität" Diese Sehnsucht läßt sich jedoch nicht durch das übliche, bloß autoritäre, aber eben nicht autoritative Gehabe sogenannter Führer befriedigen. Sie verlangt nach „kosmischen" Maßstäben. Autoritätssehnsucht als bewußte Unterwerfung unter eine höhere spirituelle Macht.

Mark Segdwick: *Against the Modern World*, New York 2004.

Noch einen Punkt möchte ich hier aufgreifen, der für viele sehr anziehend ist: Die Ästhetik der Integralen Tradition. Nicht ohne Grund fühlen sich häufig künstlerisch Berufene von ihr angesprochen. Man denke an Julius Evola und Frithjof Schuon, die beide malten und dichteten, an Ananda Coomaraswamy, den Sammler und Kurator indischer Kunst, an Titus Burckhardt, den Herausgeber hervorragender Kunstbände und heutzutage an den Temenos-Kreis, dessen Leitung bildende Künstler und Dichter innehaben. Guénon selbst war zwar kein Maler oder Dichter, aber er fühlte sich einer mathematischen Ästhetik verpflichtet, wie man zum Beispiel seinen Studien zur Symbolik des Kreuzes deutlich entnehmen kann. Die Integrale Tradition als klares kosmisches Gesetz kann bei längerer Betrachtung tatsächlich mit der Schönheit eines geistigen Mandalas verglichen werden, dessen harmonische, symmetrische Wirkung von innen nach außen geht, um dann den Blick wiederum von außen nach innen zu lenken.

Der Gedanke des Mandalas führt automatisch zur Interpretation von C. G. Jung, der im Mandala ein Symbol des tiefstinneren Selbstes sieht, das er mit dem alchimistischen Gold und der Erlösergestalt Christi korreliert und als Zielpunkt des menschlichen Individuationsweges bezeichnet. Spricht also die Integrale Tradition mit all ihrer Symbolik des „Wie oben, so unten“ in uns gelegene Archetypen an, die angeblichen Marksteine unserer spirituellen Entwicklung? Die Tradition als „Sehnsucht nach der verlorenen Mitte“?

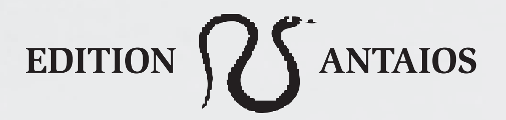
Und weil das alles so drängend wichtig ist, ja den Kern des eigenen Lebens betrifft, fehlt auch der Humor in der traditionalen Weltanschauung, obwohl Humor und Weisheit sich keineswegs ausschließen müssen. Auch die Angst vor allem „Niederen“ ist hier zu erwähnen, das einen „hinunterziehen“ könnte aus spirituellen Höhen. Und dazu gehört nun einmal die Natur, die sich oft genug in Schleim, Exkremente und körperliche Wollust hüllt. Kommt daher die zwar vordergründig nicht so klare, aber dem näheren Beobachter doch offenbare Naturfeindseligkeit der namhaften Traditionalisten?

Noch einige wenige Worte zu den politischen Visionen der Integralen Tradition: Die Konzeptionen eines traditionalen Organischen Staates mögen ästhetisch berücken, archetypischen Sehnsüchten genügen und für manche die ewige Sinnfrage lösen, aber daß sie unser Leben hier auf Erden verbessern, bezweifle ich. Sie beachten nämlich nicht die unweigerliche Fehlbarkeit des Menschen. Und diese würde, so fürchte ich, statt zur erwarteten kosmischen Harmonie in kurzer Zeit zu einem üblen Totalitarismus führen. Zwangsmaßnahmen würden nämlich unweigerlich ergriffen werden müssen, sobald ernste Gefahr für die hochgesteckten spirituellen Ziele droht. Kein Staat kann heute mehr allein für sich existieren und sich abschotten. Wirtschaft und Kommunikation sind nun einmal weltweit vernetzt. Widerläufige Meinungen sind damit unvermeidbar. Und eine letzte Frage: Wo sind denn heute die Menschen, die freiwillig die für diese Ziele notwendigen Opfer bringen?

Julius Evola: *Menschen inmitten von Ruinen*, Tübingen 1991.

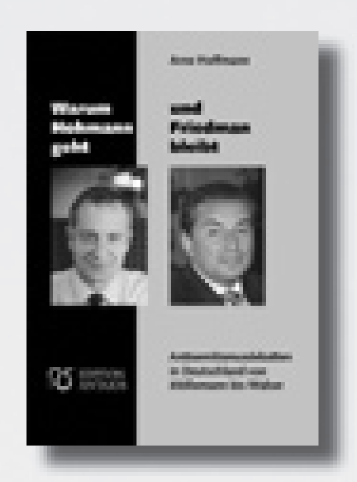
Bei meiner Einschätzung weiß ich mich sogar im Einklang mit der alten indischen Tradition, die klar und deutlich sagt, daß im Kali-Yuga eine traditionale Gesellschaftsordnung unmöglich ist. Die TRADITION mag sehr wohl eine große „innere Wahrheit“ sein oder in sich bergen. Aber sie mit einer „äußeren Wahrheit“ zu verwechseln, dünkt mich gefährlich. Alles in allem sehe ich also viel Positives in der traditionalen Weltanschauung. Allein schon deswegen, weil sie *das* Gegenbild zu jetzt üblichen Denkgewohnheiten bildet, somit zum Widerspruch herausfordert und auf diese Weise provokativ das Nachdenken fördert.

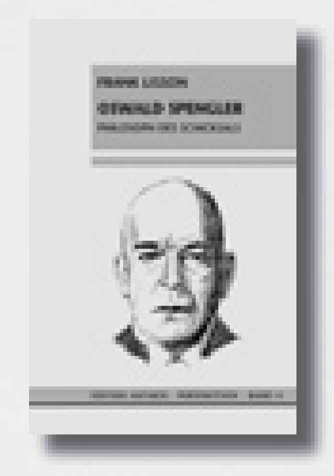
Ich achte auch den Idealismus und die Religiosität der Traditionalisten und kann die Ästhetik und Sinngebung ihrer Lehre nachempfinden. Doch Gutes zu wollen und Gutes zu tun, sind zwei verschiedene Dinge. Nicht ohne Grund heißt es, daß der Weg zur Hölle mit guten Vorsätzen gepflastert ist. Die Geschichte lehrt es seit langem.



Vorschau Sommer/Herbst 2005







Siegfried Gerlich
Im Gespräch mit Ernst Nolte
Einblick in ein Gesamtwerk
128 Seiten, Broschur, 12 €

Arne Hoffmann
Warum Hohmann geht und Friedman bleibt
Antisemitismusdebatten von Möllemann bis Walser
304 Seiten, Broschur, 24 €

Frank Lisson
Oswald Spengler
Philosoph des Schicksals
154 Seiten, Broschur, 12 €

Werner Maser
Nürnberg
Tribunal der Sieger
450 Seiten, kartoniert, 26 €

Günter Zehm
Die große Schauspielerin Vernunft
Eine Geschichte des Rationalismus in der frühen Neuzeit
300 Seiten, Leinen, 25 €

Günter Zehm
Das Böse und die Gerechten
Die Suche nach dem ethischen Minimum
300 Seiten, Leinen, 25 €







Rittergut Schnellroda · 06268 Albersroda · Tel./Fax 034632-90941
www.edition-antaios.de **verlag@edition-antaios.de**

Die Religion Wagners

von Siegfried Gerlich

Aus der deutschen Kulturgeschichte ragt er schillernd heraus. An seinen Namen knüpft sich eine beispiellose Faszination, die kein Ende nehmen will. Niemand vermochte mit seiner Kunst so heftige Leidenschaften zu entfesseln und für oder wider sich einzunehmen wie er. Kein Künstler vor und nach ihm hat jemals so große Heilserwartungen geweckt, keiner wurde aber auch mit so furchtbarem Unheil in Verbindung gebracht. Die Feindschaft gegen ihn regte sich freilich nicht erst angesichts von mehr als ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode verübten Verbrechen, von denen es heißt, sie seien historisch einzigartig. Und nicht erst in unserer profan verwalteten Welt, in der die Kapitulation von Kultur vor Kulturindustrie unwiderruflich scheint, wirkte ein rastloses Leben wie seines, das sich im permanenten Einsatz für die heilig gehaltene Sache der Kunst verzehrte, seltsam unzeitgemäß. Er selber fürchtete schon auf verlorenem Posten zu stehen und mobilisierte dennoch alle ihm zu Gebote stehenden künstlerischen und denkerischen Reserven, damit nicht buchstäblich sang- und klanglos vergeht, was erst in seinem drohenden Verlust als höchstes Gut erkennbar wird. Hierin lag kein Wahnsinn des Eigendünkels, ging es doch im „Fall Wagner" nie nur um den Rang eines deutschen Komponisten, sondern immer auch um den selbstbewußten Anspruch oder aber die selbstherrliche Anmaßung der deutschen Kultur insgesamt, für die er in den Augen seiner Freunde wie Feinde repräsentativ einstand wie kein anderer. Und wirklich ist im neunzehnten Jahrhundert niemand emphatischer und exzentrischer für die Weltgeltung der deutschen Hochkultur eingetreten als Richard Wagner, der in ihr Anlagen wahrnahm, die, erschöpfend ausgebildet, eine Wiedergeburt der griechischen Kunstreligion aus dem Geiste der deutschen Musik ermöglichen sollten. Wenn die letzte Utopie seiner Kunstanschauung und Welterfahrung eine „ästhetische Weltordnung" war, so wurde die „heilige deutsche Kunst" als deren Vorschein zum rettenden Fluchtpunkt seines ruhelosen Lebens wie zum formbestimmenden und inhaltgebenden Leitmotiv seines Schaffens.

Richard Wagner: *Mein Leben. Vollständige kommentierte Ausgabe, hrsg. von Martin Gregor-Dellin*, Mainz 1994; sowie: *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Leipzig 1911–1914.

Friedrich Nietzsche: *Der Fall Wagner*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd 6, München 1999.

Richard Wagner hat mit seiner Musik und Ästhetik einen Sonderweg eingeschlagen. Die Beharrlichkeit, mit der er diesen zu Ende zu gehen verstand, zeugt nicht nur von seinem im besten Sinne deutschen Eigensinn, der ihn widerständig machte gegen zeitgeistige Fremdbestimmung; sie verrät auch einen heiligen Ernst, der einen Komponisten, der immer wieder klagte, zum Schriftsteller nicht geschaffen zu sein, auch zu einem Kunst- und Kulturphilosophen von Rang und am Ende sogar zum Verkünder einer ästhetischen Religion werden ließ. Genuiner Religionsstifter allerdings wollte er erklärtermaßen nicht sein – gegen die Vergottung seiner Person im späteren Wagnerkult aber konnte er sich nicht mehr wehren. Gewiß liebte der Musikdramatiker die erhabene Freiheit, mit seinen Figuren zu spielen wie die griechischen Götter mit den Schicksalen der Sterblichen. Im Unterschied jedoch zu der Götter grausamem Spiel nahm das Werk Wagners tiefen Anteil am Leid der Menschen, zu dessen Linderung die Kunst einmal erfunden wurde und zu dessen Heilung er seine Kunstreligion befähigt sah. Nicht wenigen freilich erschien Wagners Musiktheater bedrohlich, denn seine Dramaturgie glich mitunter einem Schlachtenplan, und das Stahlgewitter der Klänge, dem er seine Zeitgenossen aussetzte, schien eine ästhetische Apokalypse einzuläuten. Gleichwohl stand selbst die Götterdämmerung mit ihrem heillosen Untergang der Menschenwelt im Zeichen einer heilsamen Katharsis. Wenn diese sich zunächst auch nur im Weltinnenraum der Musik ereignen konnte, so wollte deren inwendig schlummernde Erlösungsmacht zuletzt doch auch die äußere Welt durchdringen und im Karfreitagszauber des Parsifal noch die unerlöste Natur verwandeln.

Hans Mayer: *Richard Wagner*, Frankfurt a.M. 1998.

Peter Wapnewski: *„Weißt du wie das wird ...?" Richard Wagner. Der Ring des Nibelungen*, München 1995.

In solchem hybrid oder auch blasphemisch anmutenden Pathos lag von Anbeginn das Faszinosum wie Skandalon von Wagners Kunstreligion. Dabei zog Wagner nur die letzten Konsequenzen aus in der deutschen Kulturtradition bereits vorhandenen Tendenzen, die mit der Reformation grundgelegt worden waren und in Barock, Klassik und Romantik ihre bedeutendsten Ausprägungen fanden. Die Frage nach dem deutschen Wesen verfolgte ihn zeitlebens, und am Ende geriet er in eine „sonderbare Skepsis", die ihm dieses als ein in der Weltgeschichte ganz einzigartiges „reines Metaphysikum" erscheinen ließ. So war die von Wagner beanspruchte Deutungshoheit des Deutschen in den letzten kulturphilosophischen und weltanschaulichen Fragen für ihn eine Selbstverständlichkeit angesichts der allseitigen Durchdringung der griechischen Antike durch deutsche Dichtung und Philosophie, vor allem aber im Blick auf die „in der reinsten Sprache aller Völker redende deutsche Musik." Weniger selbstverständlich, aber um so charakteristischer für Wagners unermüdlich forschenden philosophischen Geist war sein Interesse an der Philologie Jacob Grimms, der „deutsch" etymologisch von „deuten" und „deutlich" hergeleitet und derart als Sprachbegriff aufgefaßt hatte. Wenn die Sache eines nicht volks-, sondern sprachgemeinschaftlich bestimmten Deutschtums aber das Deuten ist, so konnte die höchste Bestimmung des deutschen Geistes für Wagner nur in metaphysischer Sinnstiftung und ästhetischer Welterschließung beschlossen liegen.

Udo Bermbach: *Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie*, Frankfurt a.M. 1994.

Dieter Borchmeyer: *Das Theater Richard Wagners*, Stuttgart 1982.

Die Reformation hatte die Keime hierfür gesät, die nicht nur auf religiösem Gebiet fruchtbar geworden sind, suchte die lutherische Frömmigkeit doch auch in der profanen Lebenswelt nach weltanschaulichem Ausdruck. Indem protestantische Energien insbesondere in den Kulturbereich eindrangen, nahm dieser seinerseits religiöse Züge an, so daß die deutsche Hochkultur geradezu als ein „säkularisiertes Luthertum" (Helmuth Plessner) imponieren konnte. Kunstreligiöse Anschauungen im engeren Sinne fanden ihre klassische Grundlage in der Idee einer „Ästhetischen Erziehung des Menschen" und in der Konzeption einer autonomen Kunst, wie Kant und Schiller sie entwickelt hatten. In der Kunst einen höchsten humanen Wert zu sehen, der um seiner selbst willen zu schätzen sei, wurde nicht zufällig im ökonomisch zurückgebliebenen Deutschland zum bürgerlichen Bildungsprogramm. Daß hier der kapitalistischen Kolonialisierung der Lebenswelt und der Ausbreitung des Warencharakters auch auf die geistige und künstlerische Sphäre ein größerer Widerstand entgegengesetzt wurde als in anderen europäischen Ländern, hatte seinen Grund aber auch in jenem Ethos, das die als heilig angesehene Kunst vor der profanen Kommerzialisierung des Lebens zu schützen auftrug.

Helmuth Plessner: *Die verspätete Nation*, zuletzt Frankfurt a.M. 2001.

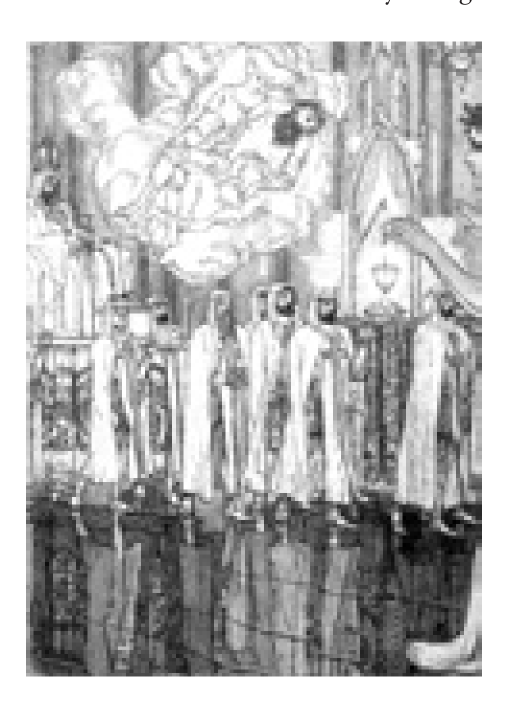
Und in diesem konservativen Auftrag erkannte Wagner, was wahrhaft deutsch sei: nämlich „die Sache die man treibt, um ihrer selbst und

der Freude an ihr willen treiben; wogegen das Nützlichkeitswesen, das heißt das Prinzip, nach welchem eine Sache des außerhalb liegenden persönlichen Zweckes wegen betrieben wird, sich als undeutsch herausstellte." Die hierin angemahnte „Tugend des Deutschen" fiel für Wagner konsequent mit dem „höchsten Prinzip der Ästhetik zusammen, nach welchem nur das Zwecklose schön ist". Und dieses selbstzweckhaft und sinnstiftend aufgefaßte ästhetische Prinzip, um dessentwillen es überhaupt äußere Lebenszwecke zu verfolgen lohne, suchte Wagner wiederum mit dem „höchsten religiösen Prinzip der Kirche" in Einklang zu bringen. Allerdings erwartete er das Heil nicht mehr von der durch Herrschaft korrumpierten katholischen Kirche selber, sondern von einer ihre religiöse Mission beerbenden deutschen Kunst. Wagners „deutsche Renaissance" mußte daher auch mehr und anderes sein als ein weltfrommer bürgerlicher Kulturprotestantismus. Was die religiöse Reformation eingeleitet hatte, galt es vielmehr durch eine ästhetische Regeneration zu vollenden, die eine neue Kunstblüte auf der Grundlage einer wahrhaften Moralität herbeiführen würde und insofern einen kulturrevolutionären und zugleich radikal christlichen Zug tragen mußte. Immerhin hatte Wagner den Begriff „Regeneration" vom lateinischen Ausdruck für das Taufwasser, dem *lavacrum regenerationis*, hergeleitet.

Curt von Westernhagen: *Richard Wagner*, Zürich 1956.

Eine so tiefgreifende Regenerationsleistung aber konnte nicht mehr von in traditionellem Sinne religiöser Kunst erbracht werden. Die Utopie einer Kunst jedoch, die sich ihre religiöse Bestimmung von Kirche und Theologie nicht mehr vorgeben läßt, sondern diese aus sich selbst hervorbringt, dämmerte bereits in der Frühromantik auf. Im Gegensatz zu Hegel, der im Sinne seines Diktums vom „Ende der Kunst" die hohe Zeit der Kunstreligion auf die klassische Antike eingegrenzt wissen wollte, zielte die romantische Rettung des alten Mythos auf dessen ästhetische Anlagen, die in einer im Zeichen eines „Kommenden Gottes" stehenden „Neuen Mythologie" zur Entfaltung gelangen sollten. Bei Schelling, der im Christentum nur mehr eine historische Synthese der griechischen Mythologie sah, wurde die Kunst zur legitimen Erbin der Religion inthronisiert, und Schopenhauer fand insbesondere die Musik zur Offenbarung des Absoluten berufen. Aber erst Wagner verbindet die literarische „Arbeit am Mythos" in Gestalt des Kunstmythos mit dessen musikalischer Aufhebung in einer Kunstreligion zu einem kulturrevolutionären Programm und bringt so den religiösen Impuls romantischer Kunstmythologie und -philosophie resümierend zum Austrag – nicht ohne zu bedeuten, daß es ihm nicht um die Stiftung einer neuen Religion, sondern nur um die Rettung des wahren Kerns der alten zu tun ist. Entsprechend lautet Wagners kunstreligiöses Credo, „daß da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch die ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen".

Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Sämtliche Werke*, Bd 1/2, Frankfurt a.M. 1998.

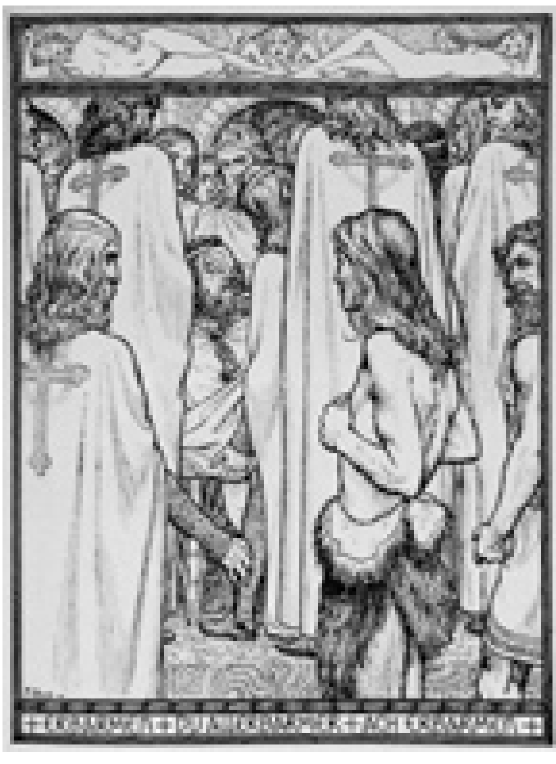


Im Gral – Illustration von Ferdinand Staeger

Seine Wahl, vornehmlich die Musik mit der Rettung des religiösen Erbes zu betrauen, rechtfertigt Wagner zunächst im Sinne Schopenhauers damit, daß die anderen Künste nur „die Ideen der Welt und ihrer wesentlichen Erscheinungen" zum Gegenstand hätten, wohingegen die Musik selbst „eine Idee der Welt ist, in welcher diese ihr Wesen unmittelbar darstellt". Mit einer an gnostische Emanationslehren erinnernden Wendung charakterisiert Wagner seine eigenen Musikdramen geradezu als „ersichtlich gewordene Taten der Musik", bringt in ihnen doch die Musik als „Idee" der Welt das Drama als deren „Erscheinung" aus sich hervor. Der metaphysische Vorrang der Musik vor den übrigen Kunstformen liegt für Wagner aber vor allem in ihrer Affinität zur weltverachtenden Heilsmission des noch nicht von der weltlichen Herrschaftsgeschichte der Kirche diskreditierten ursprünglichen Christentums begründet. Wie in der Verfallsperiode der römischen Weltzivilisation Christus aufgetreten sei, so breche aus dem Chaos der modernen Zivilisation die Musik hervor und verkünde wie jener ein Reich,

Manfred Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a.M. 1982.

das nicht von dieser Welt ist. Die Musik ist somit für Wagner „die einzige dem christlichen Glauben ganz entsprechende Kunst“, wobei diese sich zu den übrigen Künsten verhalte „wie die Religion zur Kirche“, da sie dem inneren Wesen, nicht dem äußeren Schein der Dinge entstamme. Wie die Tonkunst im Zuge ihrer Selbstbehauptung gegenüber den einer „Ästhetik des Schönen“ verpflichteten Kunstformen Dichtung und Malerei eine „Ästhetik des Erhabenen“ hervorgebracht habe, so vermochte sie durch ihre Emanzipation von einer in katholischem Verfall und protestantischer Verweltlichung befindlichen Kirche „das edelste Erbe des christlichen Gedankens in seiner außerweltlichen neugestaltenden Reinheit zu erhalten“.



Parsifal von Fidus, Druck nach einer Zeichnung, 1895

Diese weltabgewandte Reinheit zeigt sich im Selbstverständnis insbesondere der deutschen Musik als einer von allen repräsentativen und kommerziellen Zwecken befreiten Sache, die um ihrer selbst willen zu treiben sei. Im Verzicht auf schönen Schein und unverbindliches Spiel aber tendiert sie zu einem religiösen Ernst, in dem sich endlich eine heilsame Regeneration vollziehen kann. Denn allein im ästhetischen Ausnahmezustand erhabener Entrückung vermag sich der moderne Mensch noch von der Gottlosigkeit seiner profanen Existenz zu erlösen und wieder zu seinem heiligen Wesen zurückzufinden. Ausdrücklich stellt sich Wagner in die Tradition der deutschen Mystik, wenn er von dem „unnahbar eigenen Gott in uns“ spricht, der uns „nach seinem Verschwinden zu seinem Andenken die Musik zurückgelassen“ habe. Als „alles klagende, alles sagende, tönende Seele der christlichen Religion“ aber ist die heilige deutsche Musik nicht nur zur moralischen Erbauung des Einzelnen, sondern zur kulturellen Regeneration der gesamten Menschheit berufen, deren zivilisatorische Degeneration Wagner in der „Entgöttlichung der Menschenwelt“ fortschreiten sieht.

Thomas Mann: *Wagner und unsere Zeit, Werke in Einzelbänden*, Frankfurt a.M. 1983.

Sein Bühnenweihfestspiel Parsifal hat Wagner als geradezu exemplarisches Regenerationsmysterium in Szene gesetzt. Nach dem Zeugnis Cosimas führt die gemeinsame Versenkung in dieses religiöseste Werk Wagners stets zu dem Ergebnis, „daß der Gral und seine Sage die Sehnsucht der christlichen Seelen ausspricht, abseits von der Kirche, ohne Hierarchie, mit dem Erlöser zu verkehren – keine Protestation, aber eine Gegenschöpfung“. Während in der Unmittelbarkeit des Gottesbezugs das mystische Element von Wagners ästhetischem Christentum zum Ausdruck kommt, tritt in dem Gedanken der Gegenschöpfung eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist, dessen gnostische Tendenz zutage. Daraus spricht kein ästhetizistisches *l' art pour l' art*, denn der Rückzug in quietistische Gnosis und entrückende Mystik steht letztlich im Dienste einer erneuten Weltzuwendung. So erkennt Wagner den Unterschied zwischen der katholischen Abendmahlsfeier und seiner häretischen Gralsfeier darin, daß hier „das Blut zu Wein wird, dadurch wir also gestärkt der Erde uns zuwenden dürfen, während die Umwandlung des Weins in Blut uns von der Erde abzieht“. Mit seinem Bezug zur Erde sucht Wagner indessen keine neuheidnische Naturreligiosität anzubahnen, denn „die Natur ist herz- und fühllos“ und insofern ihrerseits erlösungsbedürftig; vielmehr hebt Wagner auf eine neuchristliche Kunstreligiosität ab, die durch die Klage der Musik Herz und Gefühl für das Leid von Mensch und Tier öffnen soll.

Hans Jürgen Syberberg: *Parsifal*, München 1982.

Jochen Hörisch: *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt a.M. 1992.

Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums*, zuletzt Gütersloh 1999.

Eine solche „Religion des Mitleidens“ aber entspringt im tiefsten Grunde der „Erkenntnis der Einheit alles Lebenden“, wie sie Wagner nicht erst in der Philosophie Schopenhauers, sondern bereits im Brahmanismus und Buddhismus ausgesprochen findet. Im Christentum dagegen gelangen das „Gefühl der Unseligkeit des menschlichen Daseins“ und die „Erkenntnis der Hinfälligkeit der Welt“, die jeder „wahren Religion“ zugrunde liegen, zu ihrem höchsten Ausdruck. Mit Wagners Verklärung der ihm zufolge wahlverwandten indischen und christlichen Erlösungsreligiosität allerdings geht eine Verwerfung der jüdischen Gesetzesreligi-



Das Werden von Johann Michael Bossard, Gemälde, 1913

on einher. Bekenntnishaft behauptet Wagner, „daß der ursprüngliche Gedanke des Christentums seine Heimat in Indien hat: die ungeheure Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, diesen reinen, durchaus weltverachtenden und dem Willen zum Leben abgewandten Gedanken auf den fruchtlosen Stamm des Judentums zu pfropfen, hat einzig alle die Widersprüche verursacht, die bis heute das Christentum so traurig entstellt und fast unkenntlich gemacht haben. Der eigentliche Kern des Judentums ist aber jener geist- und herzlose Optimismus ..." Das hier noch im Geiste der nach der Entdeckung des Sanskrit wirkmächtig gewordenen „Indomanie" aufgefaßte christologische Kernproblem, daß die christliche Erlösungsidee mit dem jüdischen Schöpfungsgedanken unvereinbar ist, sollte dem späten Wagner durch Ernest Renans Neudeutung des Christentums im Lichte der marcionitischen Gnosis noch klarer aufgehen: Nachdem der Schöpfergott eine Welt erschaffen und für gut befunden hat, die in Wahrheit jedoch „grundschlecht" ist, kann nur von einem Erlösergott, der nicht nur nicht eins mit jenem, sondern geradezu dessen weltfremder Gegengott ist, erhofft werden, ein von der schuldhaften Weltgeschichte erlösendes Heilsgeschehen zu bewirken. Dabei verleitet Wagners anthropologische Entzauberung dieses theologischen Problems ihn zu keiner heidnischen Selbstvergottung des Menschen, vielmehr hat dessen ästhetische Selbsterlösung sich im Zeichen einer gnostisch radikalisierten christlichen Mitleidsreligiosität zu vollziehen.

Von tiefem Mitleidsethos erfüllt ist auch Wagners christliche Kulturutopie, die er einer barbarischen Zivilisation entgegenhält, welche sich seit Anbeginn von „Blut und Leichen" nährt und eine „Welt der Gewalt und des Schreckens" hervorgebracht habe. Wenn das „Rasen der Raub- und Blutgier" aber auch die Krankheit ist, welche die Menschheit „in stets zunehmender Degeneration" erhält, so stellt diese Verfallsgeschichte doch zugleich eine „Schule des Leidens" dar, welche die Menschen durch die Lehre des Mitleids zu einem Wissen führen kann, das schließlich eine „wahrhafte Regeneration des der Kriegszivilisation verfallenen Menschengeschlechtes" einzuläuten vermöchte.

Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*. Erster Teil: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1988.

Nicht zuletzt aber sieht Wagner im Christentum einen aktuellen „Aufhalter" der neuen Rassenlehre Gobineaus, nachdem es seinerzeit schon die alten Rassenreligionen zu überwinden vermochte. Während Wagner den „einzigen Fehler" der im übrigen so geschätzten brahmanischen Religion darin erblickt, „daß sie eine Rassenreligion war", welche der „Befestigung der Herrschaft einer bevorzugten Rasse" gedient und „eine Auflehnung der Bedrückten undenklich gemacht" habe, erkennt er den eigentlichen „Fluch" des auch sonst feindselig abgeschätzten Judentums in dessen endogamer Selbstrassifizierung. Indem Wagner, dem jede Bezugnahme auf eine biologische Erbmasse fremd ist, das Judentum gleichwohl als Rasse kennzeichnet, kritisiert er das der Reinhaltung des jüdischen Blutes dienende Verbot der Mischehe, das nicht nur im nationalreligiösen Selbstverständnis des traditionellen und orthodoxen Judentums wirksam war, sondern noch in der Lebensform des reformierten und assimilierten Judentums fortwirkte. Der rassische Partikularismus der Juden aber verhindere ihre Emanzipation zu einem reinmenschlichen Universalismus, wie er allein aus deutschen Anlagen und christlichem Geist heraus entfaltet werden könne. Konsequent fordert Wagner daher, von einem deutschen Rasseninstinkt abzusehen, denn „der echte deutsche Instinkt fragt eben nur nach diesem Rein-Menschlichen".

Jacob Katz: *Richard Wagner. Vorbote des Antisemitismus*, Königstein i. Ts. 1985.

Alex Bein: *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems*, Stuttgart 1980.

Nach dieser Maßgabe weist Wagner, der sich von der rassischen Degenerationslehre Gobineaus zunächst nicht unbeeindruckt gezeigt hat, dann aber um so entschiedener dessen Regenerationspostulat zurück, den „Rassenverfall" durch Endogamie aufzuhalten, scheint ihm doch bereits die Institution der Ehe als solche mit ihrer Unterordnung der Liebe unter das Eigentum Mitschuld an dem Verfall der Menschheit zu tragen. Dagegen soll das mystische Liebesopfer Christi für eine echte moralische

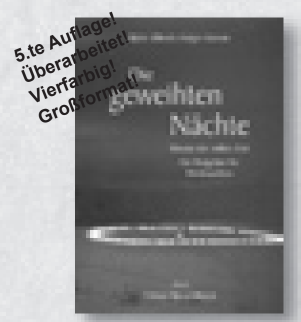
Regeneration des rassisch verdorbenen Blutes der Menschheit und ineins damit für die theologische Überwindung des anthropologischen Rassendenkens selber einstehen: „Das Blut des Heilandes – wer wollte frevelnd fragen, ob es der weißen, oder welcher Rasse sonst angehörte? – konnte nicht für das Interesse einer noch so bevorzugten Rasse fließen; vielmehr spendet es sich dem ganzen menschlichen Geschlechte zur edelsten Reinigung von allen Flecken seines Blutes.“ Immer wieder sprach Wagner sich „zu Gunsten des Christlichen gegenüber dem Rassengedanken“ aus, um dem Vordringen des progressiven französischen Rassismus durch ein konservatives deutsches Christentum Einhalt zu gebieten. In seinen letzten Lebensjahren allerdings konnte er beinahe nur noch im christlichen und kaum mehr im deutschen Geist eine würdige Stellvertretung des Reinmenschlichen erkennen: „Bei den Deutschen ist alles im Ersterben, eine traurige Einsicht für mich, der ich an die noch vorhandenen Keime mich wende. Eines ist aber sicher, die Rassen haben ausgespielt, nun kann nur noch das Blut Christi wirken.“

Konrad Algermissen: *Germanentum und Christentum*, Hannover 1935.

Im Dritten Reich indessen wurde das antirassistische Bollwerk von Wagners deutschem Christentum zerschlagen, und nach dessen Untergang fand sich seine Kunstreligion zudem der Anklage ausgesetzt, für die Selbstinszenierung des Nationalsozialismus als politischer Religion einen Resonanzboden geschaffen zu haben. Wagner selber freilich hätte sich zu solcher Usurpation des allein ästhetisch einlösbaren religiösen Heilsversprechens durch politische Herrschaftsanmaßungen widerständig quergestellt – suchte er seinen ästhetischen Ausnahmezustand musischer Entrückung doch einem auratischen Wunder gleich zu inszenieren, um dessen heiligen Bezirk vor einem profanen politischen Ernstfall zu schützen. So verhielt sich Wagners Musik solidarisch mit Religion im Augenblick ihres Sturzes. Aus der deutschen Geschichte aber läßt sich anscheinend nur lernen, daß sie, wie die griechische Tragödie, stets die schlimmstmögliche Wendung nimmt gerade durch das, was die Katastrophe aufzuhalten verspricht.

Theodor W. Adorno: *Versuch über Wagner*, zuletzt Frankfurt a.M. 1981.

5.te Auflage! Überarbeitet! Vierfarbig! Großformat!

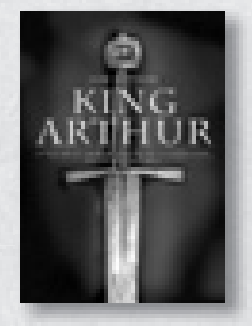


Björn Ulbrich & Holger Gerwin

Die geweihten Nächte

Rituale der stillen Zeit.
Ein Ratgeber für Weihnachten

128 S., 100 Abb.,4farbig, A4,
ISBN 3-935581-89-0
16,00 € / 28,60 sFr



John Matthews

King Arthur

König Artus: Krieger eines dunklen Zeitalters und mythischer Held

176 S., 56 4farbige Abb.,
17 x 24 cm, Broschur,
ISBN 3-935581-93-9
€ 14,95 / 26,90 sFr

Die Faszination, die von König Artus und seiner Tafelrunde ausstrahlt, ist seit dem Mittelalter ungebrochen. Doch aus dem Schatten der mittelalterlichen Mythen und der abenteuerlichen Geschichten drängt ein anderer Artus hervor – kein höfischer König in schimmernder Rüstung, sondern ein grimmiger Clanführer des sechsten Jahrhunderts, der seine heidnischen Krieger in die Schlacht führt.



Nigel Pennick & Prudence Jones

Heidnisches Europa

Das alte und neue Heidentum, Rom, die Kelten, die Germanen...
Geschichte, Kultur, Wiederbelebung

288 S., 41 s/w-Abb., A5,
ISBN 3-935581-23-8
€ 15,50 / 27,70 sFr

Spiel!



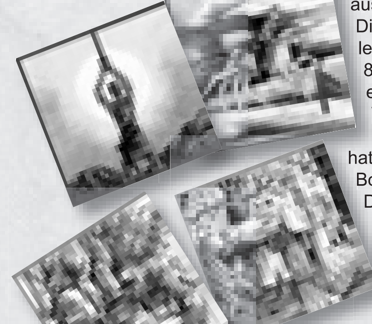
Iris Fischer & Holger Kliemannel

Hugin & Munin

Ein germanisches Spiel um Gedächtnis und Erinnerung

100 Karten mit 50 Motiven,
24-seitiges Beiheft in Schachtel,
ISBN 3-935581-62-9
€ 24,95 / 45,90 sFr

Odin schickt seine beiden Raben Hugin und Munin (die Spieler) aus, um die Welt zu erkunden. Diese streifen durch die 9 Welten, lernen die 24 Runen, erleben die 8 zentralen Jahreskreisfeste und erkunden die 9 wichtigsten Götter. Wer am Ende des Spiels die meisten Karten eingesammelt hat, ist der Überbringer der meisten Botschaften an Odin und gewinnt. Die 50 Motive sind in 4 Gruppen unterteilt, so dass die Anzahl der Karten dem Alter der Kinder angepasst werden kann.





Linde Gerwin & Baal Müller

Die Nibelungen

Nach alten Quellen neu erzählt
192 S., 30 farbige Abb., A4, Hardcover
ISBN 3-935581-63-7
€ 24,95 / 43,70 sFr

www.arun-verlag.de

Politische Theologie

von Till Kinzel

Alles Reden von politischer Theologie findet heute im Schatten statt, den Carl Schmitt mit seinem Werk auf diese Problematik wirft. Politische Theologie ist eine vertrackte Angelegenheit, die dazu zwingt, Position zu beziehen und die uns bis zu den Wurzeln unserer Kultur zurückführt. Erschwerend für jede Diskussion ist die unbestreitbare Tatsache, die Robert Hepp herausgestellt hat, daß nämlich der Begriff der „politischen Theologie" sehr diffus ist und letztlich zur Bezeichnung jedes beliebigen Zusammenhangs von Religion und Politik Verwendung finden kann. Gleichwohl läßt sich im historischen Durchgang durch das sachlich Gemeinte ein sinnvoller Begriff gewinnen, der für die politische Analyse nützlich, ja unverzichtbar sein dürfte.

Robert Hepp: *Theologie, politische*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.*

Die Auseinandersetzung mit politischer Theologie bedeutet im Kern nichts Geringeres als die Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis unserer Kultur beziehungsweise mit den in Spannung zueinander existierenden Elementen, die Geschichte und Politik Europas bestimmen. Die aktuelle Herausforderung der europäischen und amerikanischen Staaten und Gesellschaften durch den politisch-theologischen Radikalismus von muslimisch inspirierten Terroristen ist nur die sichtbarste Manifestation der politischen Kraft des Religiösen. Unabhängig davon, ob man diesen Terroristen eine genuin religiöse Motivation zuzusprechen bereit ist – sie berufen sich aus nachvollziehbaren Gründen wenigstens in ihrer nach außen gerichteten Propaganda darauf. Dies aber ist im Letzten das politisch relevante Phänomen.

Im folgenden soll das Thema „Politische Theologie" unter dem Blickwinkel einer aktuellen Lageanalyse diskutiert werden. Politische Philosophie hat die Aufgabe, Klarheit über unsere Zeit zu erlangen – diesem Ziel

dient auch der Blick auf historische Phänomene. Die Begriffe „politische Theologie“ wie auch „politische Religion“ enthalten das Wort politisch. Wir haben in beiden Fällen mit *politischen* Phänomenen zu tun. Oder jedenfalls mit Phänomenen nichtpolitischer Art, die auch eine, wenngleich entscheidende, politische Seite haben. Unklar ist zunächst, ob diese Begriffe eine Realität bezeichnen sollen oder eher geistige Konstrukte analytischer Art sind, mit deren Hilfe man einer bestimmten Realität beizukommen sucht. Hier wird man genauer zwischen beiden Begriffen differenzieren müssen. Beiden Begriffen aber eignet der Bezug auf die Religion beziehungsweise auf die Theologie als eine Religionslehre – es handelt sich um Konzepte, die in irgendeiner Weise etwas mit der Tatsache zu tun haben, daß es erstens Religion *gibt* und daß diese zweitens eine oftmals tiefgreifende *politische* Dimension hat.

Die exorbitante politische Bedeutung der Religion erhellt aus einem kurzen Blick auf die Realitäten unserer Zeit wie der Vergangenheit. Die Verbindung von Religion und Politik ist dabei nicht frei von Ambivalenzen und Unklarheiten, die damit zusammenhängen, daß religiöse Argumente auch als Vorwand in politischen Auseinandersetzungen verwendet werden können. Allein diese Tatsache zeigt, daß der Religion so oder so eine nicht zu vernachlässigende Bedeutung für die Analyse politischer Lagen zukommt. Der Voegelin-Schüler Claus-Ekkehard Bärsch hat dies auf die prägnante Formulierung gebracht: „Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht.“ Bärsch fordert auf der Grundlage dieser Erkenntnis die Etablierung einer sogenannten Religionspolitologie. Zwar räumt Bärsch die Möglichkeit ein, „daß in einer eher fernen als nahen Zukunft Politik von Religion vollkommen unabhängig sein kann“, doch spricht die Wahrscheinlichkeit ebenso wie die geschichtliche Erfahrung eher gegen eine solche Annahme. Religion wirkt als prägender Faktor in das Politische im weitesten Sinne hinein. Dazu bedarf es keineswegs einer systematischen Theologie, sondern lediglich spezifisch religiöser Phänomene. Immer dann sei es legitim, von politischer Religion zu sprechen, wenn die jeweilige Religion nicht ausschließlich auf das jenseitige Heil ausgerichtet ist. Wie eng die Verbindung von Politik und Religion ist, geht selbst aus den Äußerungen eines Atheisten wie Ludwig Feuerbach hervor, der auf der Basis seiner anthropologisch fundierten Religionskritik postulierte, wir müßten wieder religiös und die Politik müsse unsere Religion werden! Mit dieser folgenschweren Forderung aber wird der Politik ein Stellenwert eingeräumt, den sie nur um den Preis bekommen kann, daß sie die Grenzen vergißt, die ihr normativ wie faktisch gesetzt sind.

Claus-Ekkehard Bärsch, Peter Berghoff und Reinhard Sonnenschmidt (Hrsg.): *Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitologie*, Würzburg 2005.

Der Begriff der politischen Religion ist als analytisches Konzept eng mit der politischen Theorie Eric Voegelins verbunden. Voegelin gehört zu jenen Politikdenkern, die sich in ihrer Auseinandersetzung mit den das 20. Jahrhundert prägenden Grundstrukturen intensiv mit politischen Massenbewegungen beschäftigte und dazu auf die religiöse Dimension besonderes Augenmerk richtete. Voegelins eigene Position ist komplex; man wird aber sagen können, daß sein Versuch, das Prinzip der Transzendenz in einem allerdings recht abstrakten Sinne zum Angelpunkt einer guten politischen Ordnung zu machen, selbst politisch-theologischen Charakter hat. Für Voegelin hat die Berufung auf einen Transzendenzbezug ordnungsstiftenden Charakter für ein gegebenes politisches System. Eine gute politische Ordnung sei ohne einen solchen Bezug nicht denkbar.

Voegelin vertritt in seinem Buch *Die politischen Religionen* die Auffassung, der Bereich der Politik lasse sich nicht als ein profaner Bereich betrachten, in dem es lediglich um Fragen der Rechts- und Machtorganisation gehe. Die politische Gemeinschaft sei auch ein Ort religiöser Ordnung, und zur vollständigen Erfassung einer politischen Lage müßten die religiösen Kräfte und ihre Symbole ebenfalls einbezogen werden. Die Sprache der Politik ist eben deshalb auch durchweht von Erregungen der Religiosität; die transzendent-göttliche Erfahrung, von der Voegelin ausgeht, durchdringt die Welterfahrung.

Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*, zuletzt München 1996.

Voegelin sieht das Problematische der politischen Religionen wie zum Beispiel des Nationalsozialismus und des Kommunismus in ihrer innerweltlichen Religiosität, „die das Kollektivum, sei es die Menschheit, das Volk, die Klasse, die Rasse, oder den Staat, als *realissimum* [das heißt als höchste Wirklichkeitsform] erlebt“; eben dieser Umstand aber – das Kollektiv wird als überwertige Idee angesehen – ist Voegelin zufolge gleich-

bedeutend mit dem „Abfall von Gott". Voegelins Maßstab zur Kritik politischer Religionen ist daher der Glaube an Gott als höchste Realität, während die Ideologien die Enthauptung Gottes betrieben. Dabei handelt es sich um eine Entwicklung, die in gewisser Weise schon bei Hobbes in dessen politischer Symbolik angelegt gewesen war, indem nämlich der Staat als Leviathan, als „sterblicher Gott", bezeichnet wurde, dem die Menschen in praktischer Hinsicht Frieden und Sicherheit verdankten (und nicht etwa dem Gebet zum transzendenten allmächtigen Gott).

Ein Problem des Begriffs „politische Religion" liegt nun aber darin, daß er aus dem analytischen Instrumentarium der Religionskritik stammt, denn keine politische Bewegung, auf die der Begriff gemünzt ist, versteht sich selbst als eine politische Religion, auch wenn sie religiöse Motive bewußt für ihre Zwecke einsetzt. Die Bezeichnung hat daher den großen Nachteil, daß sie von den Objekten der Analyse nicht als Eigenbezeichnung gebraucht wird, sondern als potentiell entlarvend verstanden werden kann und muß, trotz Bärschs ausdrücklichem Hinweis, Voegelin habe mit der Verwendung des Terminus „politische Religion" nicht die Kritik jeglicher Religion beabsichtigt.

Claus-Ekkehard Bärsch: *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München 2002.

Zwar hat der Begriff der politischen Religion seit den neunziger Jahren wieder vermehrt Eingang in die politikwissenschaftliche Diskussion gefunden, an prominenter Stelle bei Hans Maier oder auch Hermann Lübbe, doch bleiben die Bedenken gegen den Terminus nicht zuletzt deshalb bestehen, weil sein Urheber Voegelin selbst später auf seine Verwendung verzichtet hat. Er nahm ausdrücklich davon Abstand, die totalitären Massenbewegungen mit ihren Ideologien als Religionen zu bezeichnen, da es sich, wie er nun erkannte, bestenfalls um Ersatzreligionen handelte. Ungeachtet der Tatsache, daß die Rede von „politischen Religionen" kontrovers ist, bleibt doch in diesem Begriff die Einsicht aufgehoben, daß eine irgendwie religiös wirkende Macht auch unter den Bedingungen einer Moderne vorhanden ist. Diese will trotz aller Aufklärung nicht weichen und sucht sich – wie verkehrt auch immer – eine politische Form.

Der Zusammenhang von Politik und Theologie ist durch die knappe Schrift Carl Schmitts mit dem Titel *Politische Theologie* aus der ersten Hälfte der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Erinnerung gerufen worden. Auch soll Schmitt den Begriff „politische Theologie" geprägt haben, was so jedoch nicht stimmt. Der Begriff hat aber jedenfalls in seinem Werk eine sehr spezifische Bedeutung erlangt und wurde dementsprechend von verschiedenen Seiten kritisch beleuchtet.

Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, zuletzt Berlin 1993.

Freilich war dieser Zusammenhang von Religion beziehungsweise Theologie und Politik in der Vergangenheit immer wieder seitens der Philosophie wie der Theologie zum Gegenstand des Nachdenkens wie der Polemik gemacht worden. So etwa in Spinozas *Tractatus theologico-politicus*, der die Religion aus politischen Gründen, nämlich der theoretischen Legitimation eines liberalen Staates mit Religions- beziehungsweise Glaubensfreiheit, einer grundlegenden Kritik unterzog und dabei die Grundlagen der modernen Bibelkritik legte. Der Zweck von Spinozas Unternehmen – die Verteidigung geistiger Freiheit, der *libertas philosophandi*, gegen die Autorität des Offenbarungsglaubens – wurde von anderen Philosophen der frühen Neuzeit in ihrem polemischen Kampf gegen den Herrschaftsanspruch der Religion fortgesetzt und trug in der Folge zu einer entscheidenden Abschwächung der Ernsthaftigkeit in religiösen Dingen bei. Das Übel des religiösen Bürgerkriegs führt etwa Hobbes zur Auffassung, daß die weltliche Macht als Garant des inneren Friedens gestärkt werden müsse, während der Totalitätsanspruch der Religion in Sachen Wahrheit im Bereich des Politischen zu neutralisieren sei.

Jacob Taubes (Hrsg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd 19, München 1983.

Nach dem Ende der Konfessionskriege in Europa waren auch religiöse Menschen bereit, die politische Trennung der Sphären von Religion und Staat anzuerkennen und darauf zu verzichten, ihre eigenen Glaubensüberzeugungen denjenigen als verbindlich zu oktroyieren, die mit ihnen in einer Gesellschaft lebten. Die im Christentum früh angelegte Trennung der Sphären weltlicher und geistlicher Macht setzte so eine Freiheit ins Werk, von der heute nicht nur Andersgläubige, sondern auch Ungläubige profitieren, die von den Toleranzdenkern der frühen Neuzeit wie Locke noch nicht als tolerabel angesehen worden waren.

Gegen die zunehmend erfolgreiche Strategie der Aufweichung alter Glaubensüberzeugungen und religiöser Haltungen wandten sich dann

große politische Theologen des 19. Jahrhunderts wie Juan Donoso Cortés, der aus katholischer Sicht versuchte, gegen die Bedrohung durch Liberalismus und Sozialismus wieder die Unbedingtheit der Offenbarung zu setzen, mit den entsprechenden Konsequenzen für die Gestaltung der politischen Ordnung. Das diametral entgegengesetzte Konzept vertrat der Anarchist Michail Bakunin, der in seiner Schrift *Gott und der Staat* den engen Zusammenhang von Religion und politischer Ordnung im traditionellen Sinne aufzuzeigen suchte, und einen wichtigen Beitrag zur Analyse der Säkularisierung religiöser Begriffe leistete. Carl Schmitt weist daher sowohl auf Bakunin wie Proudhon hin, der ebenfalls zu denjenigen gehörte, für die Aufklärung bei der Religion begann, das heißt die Religionskritik war die notwendige Grundlage für die Umgestaltung der politischen Ordnung im revolutionären Sinne. Schmitts These, alle politischen Begriffe seien säkularisierte theologische Begriffe geht auf die entsprechenden Überlegungen der Anarchisten des 19. Jahrhunderts zurück, denn schon Proudhon hatte die dann von Donoso Cortés aufgegriffene These vertreten, als Grundlage der Politik erblicke man stets die Theologie. Donoso Cortés brachte die Quintessenz des politisch-theologischen Denkens auf den Punkt, als er in seinem *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus* deklarierte: „Jede große politische Frage schließt stets auch eine große theologische Frage in sich."



Furchtbare Folgen politischer Religion – Khomeini-Karikatur von Walter Hanel, 1985

Juan Donoso Cortés: *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*, herausgegeben und übersetzt von Günter Maschke, Weinheim 1989.

Schmitt stellte sich mit seiner politischen Theologie in den Dienst eines zweifellos idiosynkratisch verstandenen Offenbarungsglaubens (siehe etwa das *Glossarium*) und bot mit seiner Konzeption die diametral entgegengesetzte Antwort auf die Frage nach dem guten Leben, die Leo Strauss von seiten der politischen Philosophie zu beantworten suchte (dazu vor allem die wirkungsmächtige Interpretation Heinrich Meiers). Leo Strauss formuliert in seinem grundlegenden Vortrag „Was ist politische Philosophie?" aus dem Jahre 1954/55 – im übrigen ohne direkte Erwähnung Schmitts, aber wohl doch mit stillem Bezug auch auf diesen Antipoden –, was er jeweils unter politischer Philosophie beziehungsweise Theologie versteht. Für Strauss unterscheiden sich politische Theologie und politische Philosophie durch die Antwort auf ein existentielles Problem: Wie soll man sein Leben führen? Die Alternative, die für Strauss schlechthin konstitutiv für jene Fragestellung war, ist die zwischen göttlicher und menschlicher Führung; sie entspricht der von Schmitt aufgegriffenen Formulierung John Henry Newmans, es gebe keinen Kompromiß zwischen Atheismus und Katholizismus. Die politische Theologie sieht im Gebot des offenbarten Gottes den letzten Grund und Maßstab für eine gute politische Ordnung und für das Leben des Menschen, während die politische Philosophie sich an dem orientiert, was der menschliche Verstand ohne fremde Leitung erfassen kann. Die theologische Konzeption beruht demnach darauf, daß dem Menschen, wie es einmal in der Bibel heißt, gesagt ist, was gut ist (Micha 6,8), während die philosophische Konzeption darauf beruht, daß das Gute für den Menschen nicht schon bekannt ist, sondern jeweils erst ergründet werden muß.

Leo Strauss: *What Is Political Philosophy? And other studies*, zuletzt Chicago 1988.

Jede politische Theologie im engeren Sinne hat als praktisches Korrelat eine Art Zivilreligion; diese ist die Form, in der politische Theologie konkret in dogmatischer Gestalt auftritt und den Diskurs und die politischen Praktiken der jeweiligen Gesellschaft bestimmt. Einschlägig ist hier nach wie vor die Formulierung, die sich bei Augustinus im 5. Kapitel des



„Politische Theologie des Holocaust“ – Betonstelen in Berlin

6. Buches seines Hauptwerkes *Vom Gottesstaat* findet. Augustinus berichtet hier in kritischer Absicht aus der Perspektive des Christen von den drei Formen der Theologie, die nach Varro unterschieden werden können. Neben einer natürlichen und einer fabulösen (also mythischen) Theologie führt er auch eine *theologia civilis*, also eine im eigentlichen Sinne politische Theologie an. Diese dritte Theologie müssen nach Varro „in den Städten die Bürger, vor allem die Priester kennen und zur Anwendung bringen. Dahin gehört, welche Götter ein jeder schicklicherweise öffentlich durch Dienste und Opfer verehrt.“ In Anwendung auf die heutige Lage wird man unschwer bestimmen können, wer die Priester der *theologia civilis* sind, die als „Hoftheologen der Demokratie“ (Robert Hepp) für ihre quasi-offizielle Auslegung zuständig sind, deren Kenntnis von den Bürgern verlangt werden kann und mittels sogenannter politischer Bildung (wozu auch das einschlägige Spektrum von meinungsmachenden Produkten der Kulturindustrie, von Ausstellungen bis zu Fernsehproduktionen und Buchrezensionen, gehört) ständig perpetuiert wird.

Zum Verständnis der Diskursformationen der gegenwärtigen Gesellschaft mit ihren Steuerungsmechanismen in bezug auf Berechtigung zur Diskursteilnahme und Akzeptanz von Diskursthemen ist die Erkenntnis derjenigen politischen Theologie unabdingbar, die ausgesprochen oder unausgesprochen hegemonialen oder dominierenden Charakter besitzt. Es ist notwendig, sich Klarheit zu verschaffen über jene Götter, die faktisch zu verehren sind, will man nicht in den Geruch des Atheisten oder des Ketzers kommen, also desjenigen, der nicht an die Götter der Stadt (*polis*) beziehungsweise des Staates glaubt, wie es schon in der Anklage gegen Sokrates geheißen hatte. So ist es etwa in Sachen Vergangenheits- oder Geschichtspolitik nicht möglich, zu einer klaren Lageanalyse zu gelangen, wenn man die Rolle verkennt, die heute die „politische Theologie des Holocaust“ (Reinhart Maurer) in diesem Zusammenhang spielt. Statt einer Staatsreligion wie in der Vergangenheit haben wir es dabei, in Maurers Terminologie, mit einer Gesellschaftsreligion als positiver politischer Theologie zu tun. Diese Gesellschaftsreligion wird mit ihrer Verschmelzung religiöser und politischer Überzeugungen in handlungsrelevanten Gesinnungen zu einer eigenartig kompakten Einheit gegenwärtiger politischer Korrektheit. Kennzeichnend ist für diese Form der politischen Theologie die ihr innewohnende Neigung zum Fanatismus, die sich auch noch in mehr oder weniger notdürftig verdeckter Form in den zeitgenössischen Exempla liberaler Unduldsamkeit zeigt.

Reinhart K. Maurer: *Das Absolute in der Politik. Zur politischen Theologie des Holocaust*, in: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse.* Sonderheft *Merkur* 9/1999.

Hegel hat in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§ 270 mit Zusatz) den Staat als wesentlich von der Religion verschieden bestimmt, da es bei der Gestalt der rechtlichen Pflicht, die der Staat seinen Gesetzen gibt, nicht auf die Gemütsart ankomme, in der diese Pflicht geleistet werde. Weil aber in der Religion alles auf das Ganze gehe, immer auf die Totalität bezogen sei, so Hegel, wäre es Fanatismus, wollte die Religion als Totalität den ganzen Staat bestimmen. In Hegels politischer Philoso-

phie gelangen wir also zu der Schlußfolgerung, daß um der Freiheit und des Rechtes willen „die Religion als solche … nicht das Regierende sein [darf]“. Mit diesem Gedanken aber stehen wir unmittelbar vor der Frage, wie es sich nun in staatsphilosophischer Hinsicht mit dem Islam verhält. Denn diese Religion erweist sich – anders als das Christentum – als eine, die staatliche Ordnung und religiöse Ordnung in einen auch theoretisch engen Zusammenhang bringt. Zwar gibt es auch liberal-muslimische Interpretationen, die die klassische Auffassung vom Islam als Einheit von Staat und Religion zurückweisen, eine wirkliche Breitenwirkung *in politicis* hat diese Auffassung indes bisher ganz offenkundig nicht erlangt; es handelt sich hier bisher wohl eher um ein bloßes Intellektuellenphänomen, das auf Philosophiekongressen über das Erbe des Averroës lebt, nicht aber dort, wo es darauf ankäme. Es erscheint daher für eine adäquate politische Lagebestimmung sinnvoller, sich durch die liberale Deutung des Islams nicht den Blick auf die erhebliche Gefahr verstellen zu lassen, die in der faktisch ungebrochenen Macht jener im eigentlichen Sinne politischen Religion des Islam besteht. Aufgrund der theologisch-politischen Einheit des Islam hat dieser zudem eine immanente innere Distanz zur philosophischen Tradition. Die in Sure 2,1 ausgesprochene Maxime, die es in grundsätzlicher Weise verbietet, an den Offenbarungen des Koran zu zweifeln, zeigt dies deutlich.

Erik Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, in: derselbe: *Theologische Traktate*, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1994.

Der Islam ist keine „politische Religion“ im Voegelinschen Sinne einer innerweltlichen Erlösungsbewegung; aufgrund seiner theologisch-politischen Grundstruktur hat jedoch die Befolgung im westlichen Verständnis rein profaner Gesetzesvorschriften zugleich religiösen Verpflichtungscharakter, der im Widerspruch zu einem Staat steht, der seinem Anspruch nach die *libertas philosophandi* gewährleistet.

Philosophie hat in dieser Lage die Aufgabe, Aufklärung zu betreiben über die Grundlagen und Implikationen einer solchen politischen Theologie. Denn bleibt sie undurchleuchtet, bleiben ihre Dogmen auch zukünftig wirksam, kann die aktuelle Politik sich nicht an den konkreten Erfordernissen ausrichten; die Politik bleibt dann die Gefangene von theologischen Vorstellungen, seien diese auch säkularisierten Charakters. Die politische Wirksamkeit einer positiven politischen Theologie dieses Charakters verweist auf die Notwendigkeit einer philosophisch aufgeklärten Religionskritik.

ISBN 3-902475-01-3
Caspar von Schrenck-Notzing
CHARAKTERWÄSCHE
Die Re-education der Deutschen und ihre bleibenden Auswirkungen
Erweiterte Neuausgabe, 328 Seiten, Hardcover
€ 19,90 / sfr 33,50

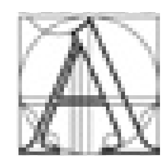


Der Autor hat das Standardwerk zur Geschichte der Amerikanischen Umerziehung geschrieben. Seit mehr als 30 Jahren hat es zahlreiche Auflagen erfahren. Jetzt liegt eine aktualisierte und stark erweiterte Neuausgabe vor, die die Auswirkungen der Re-education bis in die Gegenwart beschreibt: Wer etwas über die Entstehung und die Entwicklung der bundesdeutschen Mentalität wissen will, kommt an diesem Buch nicht vorbei.

ISBN 3-902475-00-5
Paul Edward Gottfried
MULTIKULTURALISMUS UND DIE POLITIK DER SCHULD
Unterwegs zum manipulativen Staat?
218 Seiten, Hardcover
€ 19,90 / sfr 33,50



In seinem neuen, hier in deutscher Übersetzung vorgelegten Werk richtet sich die Aufmerksamkeit des US-Politikwissenschaftlers Paul Gottfried auf die Transformation des Charakters heutiger Verwaltungsstaaten. Nicht mehr der Ausbau von Sozialleistungen stünde heute auf der politischen Agenda, sondern der Versuch, Einfluß auf das Bewußtsein der Bürger zu nehmen. Hiermit in Verbindung steht eine Schuld-Rhetorik, die unter anderem dazu führt, daß sich weiße Europäer und US-Amerikaner von ihren kulturellen und ethnischen Wurzeln zu entfremden beginnen. Diese Entwicklung bereitet der staatlich propagierten „multikulturellen Gesellschaft“ den Weg, die alle Traditionen zu kappen droht, auf denen westliche Nationalstaaten einmal fußten.



ARES VERLAG

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung oder gleich direkt im Versand über:
„Bücherquelle“, Hofgasse 5, A-8011 Graz, Tel. +43/316/82 16 36, Fax +43/316/83 56 12
E-Mail: stocker-verlag@stocker-verlag.com

Politik und Religion

Siegfried Gerlich im Gespräch mit Ernst Nolte*

Herr Prof. Nolte, für Sie als Geschichtsdenker zählt Religion zu den Existentialien der geschichtlichen Menschheit. Mehr noch: Sie bestimmen das grundlegende Weltverhältnis des Menschen als „theoretische und praktische Transzendenz". Liegt in dieser Kategorie eine beabsichtigte religiöse Konnotation? Würden Sie nur den historischen Menschen, oder den Menschen in seiner anthropologischen Grundausstattung an sich als homo religiosus *bezeichnen?*

NOLTE: Theoretische Transzendenz ist für mich Verhältnis zur Welt als dem ungegebenen Ganzen und insofern der Grund von Religion, in die sie sich unmittelbar umsetzt, sei es als bewundernde Verehrung der Schönheit des Kosmos, sei es als Entsetzen angesichts des „Rads der Geburten". (Theoretisch ist nicht im Sinne von Theorie zu verstehen, sondern im Sinne der griechischen *theoria*.) Philosophie und Religion sind mithin ursprünglich identisch, aber es können auch innerweltliche Mächte zu Gegenständen von Bewunderung und Verehrung oder von erschrockener Ablehnung werden, und als Polytheismus trennt sich die Religion von der Philosophie. Der Monotheismus des einen und befehlenden Gottes führt zu einer Wendung gegen konkrete (schlechte) Verhältnisse in der Welt, und er gewinnt oft einen missionarischen Charakter. Als Gebot zur Schaffung eines Gottesreichs oder einer Annäherung darauf hin, verbindet er sich leicht mit partikularen Willenszielen und wird dadurch zur Ideologie, in welcher der religiöse Impuls indessen lebendig bleibt.

Unter praktischer Transzendenz habe ich im *Faschismus in seiner Epoche* den gesellschaftlichen Prozeß zunehmender Integration von Menschen in größere konkrete Einheiten wie Staaten und Zivilisationen verstanden, also jenen Prozeß, der heute meist als Globalisierung bezeichnet wird. Dessen Fortgang kann auf religiösen Impulsen beruhen, wie vor allem Max Weber gezeigt hat, er kann aber auch durch bloß pragmatisches Handeln religionsloser Menschen vorangetrieben werden. Wenn

*Siegfried Gerlich führte das Gespräch mit Ernst Nolte im Frühjahr 2004. Es gab den Anstoß für den Gesprächsband *Einblick in ein Gesamtwerk*, Edition Antaios 2005.

er als solcher zum Ziel wird, partizipiert er an religiösen Impulsen, ob er das wahrhaben will oder nicht. Mit einer paradoxen Wendung ausgedrückt: Gottlosigkeit kann sich im Alltagshandeln zahlloser Menschen manifestieren; wenn sie aber als solche zum Ziel gemacht und glorifiziert wird, ist das scheinbare Gegenteil von Religion eine Religion im Sinne von Ideologie geworden oder besser: sie hat zu dem religiösen Impuls zurückgefunden.

Religionskritik wird in der Regel im Namen von Aufklärung und Humanität geübt. Wäre die Geschichte der Menschheit ohne Religion weniger „unmenschlich“ verlaufen, oder werden die kulturellen Leistungen der großen Religionen in unserer säkularen Zivilisation unterschätzt?

NOLTE: Wenn man die Religion aus der Geschichte der Menschheit wegdenkt, kann man ebensogut die Menschen wegdenken und eine konfliktlose Zivilisation imaginieren, wie sie, bildlich gesprochen, im Inneren von Ameisenstaaten vorhanden sein mag. Aber auch Ameisenstaaten führen Kriege, und die Kriege beziehungsweise die Verhaltensweisen religionsloser Ameisenmenschen könnten schlimmer sein als diejenigen, die sich in der historischen Existenz der Menschen antreffen und beklagen lassen.

Die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts sind verschiedentlich als politische Religionen interpretiert worden. Wohnt den traditionellen Religionen selber eine Tendenz zu ihrer Politisierung inne, oder handelt es sich bei politischer Religion stets um eine gewaltsame Ideologisierung religiöser Anschauungen?

NOLTE: Genuine politische Religionen sind als Ideologien (im oben gekennzeichneten Sinne) in sich religiös, aber sie können sich so sehr abschwächen und veräußerlichen, daß sie nur noch Mittel für einen pragmatischen Machttrieb sind. Die Unterscheidung ist gewiß schwer zu treffen, aber nicht schon deshalb gegenstandslos.

Eine politische Theologie, die – wie die christliche Carl Schmitts – den Kern des Politischen für religiös hält, tendiert zur Theokratie, da sie alle Macht von Gott ausgehen läßt. Entsprechend unerbittlich hat Schmitt den Großinquisitor von Dostojewski interpretiert: Wer nicht einsehe, daß der Großinquisitor schlechthin recht habe gegenüber einer schwärmerischen jesuanischen Frömmigkeit, der verstehe nicht, was Kirche heißt und befördere die Anarchie ...

NOLTE: Wenn der Gedankengang von Carl Schmitt hier richtig wiedergegeben ist, berührt er sich eng mit demjenigen von Charles Maurras, und der Begriff der Ordnung hat bei diesem einen solchen Vorrang gewonnen, daß der christliche Charakter überaus zweifelhaft wird.

Eine politische Theologie hingegen, die umgekehrt den Kern des Religiösen für politisch hält – wie Max Weber oder Jan Assmann sie dem alten Israel unterstellen –, tendiert zur Säkularisierung und Entzauberung der Welt, sofern sie kraft Gesetz und Vertrag rationale Sozialordungen zu stiften vermag. Erscheint unter dem Aspekt der Entmythologisierung das politische Denken des Judentums nicht als ziviler und humaner als dasjenige des Christentums?

NOLTE: Ich glaube nicht, daß die politische Theologie des alten Israel auf Säkularisierung und Entzauberung hinauslief, aber sie sah in dem kommenden Gottesreich des Messias, anders als das Christentum, ein irdisches Reich, wenngleich keineswegs ein erdhaftes. Das altisraelische Denken zielte ja im wesentlichen darauf ab, die Trennung von Gott und Welt aufzuheben: womit die Welt zwar in gewisser Weise säkular wurde, aber zugleich auch ganz gottgerecht. Wenn jedoch Religion und Politik nicht mehr getrennt voneinander existieren, kann man sich auch die Politik mit einem religiösen oder quasireligiösen Enthusiasmus zu eigen machen. Ich vermag daher nicht zu sehen, daß die politisch-theologischen Gedankengänge und Realitäten im Alten Testament humaner und ziviler wären als diejenigen des Neuen Testaments.

Auch aus der historischen Existenz der Deutschen ist Religion nicht wegzudenken. Helmuth Plessner zufolge brachte gerade das lutheranische Ethos der Weltfrömmigkeit jenen emphatischen Kulturbegriff hervor, der die deutsche Hochkultur insgesamt als ein säkularisiertes Luthertum erscheinen läßt …

NOLTE: Die preußisch-protestantische Hochkultur hängt mit dem Luthertum zweifellos eng zusammen, aber es sollte nicht übersehen werden, daß etwa für Hegel die Hinwendung zur Weltlichkeit im Sinne der Überwindung der mittelalterlich-katholischen Askese ein Hauptmerkmal des Luthertums darstellte. Im übrigen führte der Umstand, daß Deutschland das Land der Reformation war und diese eine besonders starke Beziehung zum Judentum hatte, zu einer Art Rejudaisierung des Christentum – wie sie etwa in dem protestantischen Vorwurf gegen den Katholizismus zum Ausdruck kam, das Heidentum nicht überwunden zu haben. Tatsächlich hat die Reformation das deutsche Christentum von den Überresten der Antike befreit; und infolgedessen gab es zwischen den Deutschen und den kosmopolitisch gesinnten und trotzdem die deutsche Kultur verehrenden Juden eine innere Übereinstimmung. Einen jüdischen Nationalismus gab es ja damals erst in Ansätzen.

Auf Ähnlichkeiten im historischen Nationalcharakter von Deutschen und Juden ist vielfach hingewiesen worden. Diese Verwandtschaft hat im 19. Jahrhundert eine deutsch-jüdische Symbiose ermöglicht, zugleich aber auch deutsch-jüdische Konflikte hervorgerufen. Läßt sich dieses ambivalente Verhältnis zwischen Deutschen und Juden nicht auch daraus erklären, daß beide Völker in ihrem Auserwähltheitsbewußtsein durchaus Wahlverwandte waren – daß ihr kultureller Missionsdrang sich aber aus zu unterschiedlichen nationalreligiösen Quellen speiste, um einen historischen Kompromiß auf Dauer stellen zu können?

NOLTE: Die Entgegenstellung von Deutschen und Juden ist fragwürdig, weil sehr viele Menschen mosaischen Glaubens im 19. Jahrhundert in demselben Sinne jüdische Deutsche sein wollten, wie andere katholische Deutsche waren. Man kann ja auch nicht Deutsche und Protestanten einander gegenüberstellen. Aber das alte Israel sah sich bereits als Volk, als von einem deutschen Volk überhaupt noch nicht die Rede sein konnte. Zunächst bedeutete der Zionismus die Wiederentdeckung des „Volks“-Charakters der Juden, und der deutsche Nationalsozialismus hat wesentlich dazu beigetragen, diese Fort- oder Rückentwicklung zu dem Höhepunkt zu bringen, der heute selbstverständlich ist, so gewiß einzelne Deutsche zu Juden und einzelne Juden zu Deutschen werden können. Konflikte gab es im 19. Jahrhundert nicht eigentlich zwischen Deutschen und Juden, sondern zwischen deutschen Konservativen und jüdischen Liberalen, deren überproportionale Stärke allerdings besonders auffiel. Im 20. Jahrhundert änderten sich die Dinge hauptsächlich dadurch, daß aus unterschiedlichen und meist leicht verstehbaren Gründen eine weit überproportionale Anzahl von Juden (oder Menschen jüdischer Abkunft) sich für den Sozialismus und nicht zuletzt für den Bolschewismus engagierten, während, im Weltmaßstab gesehen, eine fast ebenso überproportionale Zahl von Deutschen auf die Seite einer radikal-antibolschewistischen Bewegung trat. Für die überwiegende Zahl der nationalsozialistischen oder mit dem Nationalsozialismus sympathisierenden Deutschen stand die Verteidigung ihrer als gefährdet eingeschätzten Identität im Vordergrund der unterschiedlichen Zielsetzungen. Jüdische Kommunisten und deutsche Nationalsozialisten wurden zu den Hauptvorkämpfern der beiden wichtigsten politischen Weltbewegungen. (Der Amerikanismus war nicht eigentlich politisch.) Beide Seiten mußten sich zu unterschiedlichen Zeiten und aus unterschiedlichen Gründen ihr Scheitern eingestehen: die Juden, weil der Messianismus, in dem die Russen ihnen benachbart waren, schreckliche Vernichtungsmaßnahmen im Gefolge hatte und schließlich in seiner sowjetisch-stalinistischen Realität sogar die Existenz vieler Juden und selbst des Judaismus in Gefahr brachte – und die Deutschen, weil sie sich einer mythologisierenden Verengung ihres Kampfes gegen die kommerzielle Globalisierung schuldig gemacht hatten, so daß „sie“ (mit der gleichen ethnizistischen Verengung, die früher die Juden getroffen hatte) als die



Das auserwählte Volk auf dem Zug in das Gelobte Land, Illustration von Gustave Doré

Urheber einer singulären Untat angeklagt werden konnten – nämlich des tatsächlich singulären (aber nicht jeder Relationierung entzogenen) Versuchs, die Juden als die angeblichen Urheber der Globalisierung aus der Welt zu entfernen. Heute haben die Deutschen in maßgebenden Repräsentanten noch nicht aufgehört, ihre historische Identität fortzustoßen und zu bekämpfen, während die Juden in einen Kampf auf Leben und Tod um ihre noch junge und von nahezu allen Juden der Welt bejahte staatliche Existenz verwickelt sind. In den Bereich des Nachdenkens ist das Verhältnis von Juden und Deutschen angesichts der Übermacht konkreter Erinnerungen und begreiflicher Verdrängungen erst an wenigen Punkten emporgehoben worden.

Einem berüchtigten Ausspruch Richard Wagners zufolge bedeutet deutsch sein: „eine Sache um ihrer selbst und der Freude an ihr willen treiben". Dieser Wille zum Unbedingten befindet sich nach Wagner in Übereinstimmung mit den höchsten Prinzipien von Ästhetik und Religion. Verdankt sich nicht tatsächlich das traditionelle deutsche Kulturverständnis einer letztlich religiösen, nämlich auf absolute Werte ausgerichteten Geisteshaltung, die widerständig quer steht zum zeitgenössischen Wertrelativismus?

NOLTE: Im 19. Jahrhundert wurde in Deutschland zumeist von *den* „Kulturstaaten" gesprochen: gemeint waren vor allem Frankreich, England und Preußen-Deutschland. Und auch wenn manches Mal gesagt wurde, Deutschland sei die führende Kulturnation, so war das weder missionarisch noch kämpferisch gemeint, sondern lediglich als Hochschätzung des Eigenen. Kämpferisch bis hin zur Rassenüberheblichkeit wurde der Nationalismus erst, als sich Deutschland in seiner Identität bedroht fühlte, was zu jener Zeit aber noch nicht ernstlich der Fall war. Vielmehr waren die Kulturstaaten des 19. Jahrhunderts mehrkonfessionell und insofern nicht absolutistisch. Dieser Nicht-Absolutismus der Wertsetzungen ist indessen nicht notwendigerweise mit Wertnihilismus identisch. Vielleicht müßte man, um ein Jenseits der Kulturstaaten ins Auge fassen zu können, einen scheinbar paradoxen Begriff wie Kulturzivilisation bilden.

Sie haben daran erinnert, daß kaum eines von Hitlers historischen Vorbildern aus der deutschen Geschichte stammt. In Ihrer Analyse der nationalsozialistischen Weltanschauung stoßen Sie vor allem auf nichtdeutsche Elemente: französische Degenerationslehre, angelsächsische Eugenetik, römischer Reichsgedanke, japanischer Naturfaschismus, spartanischer Rassenstaat, amerikanische Rassengesetze, jüdische Volksgemeinschaft, russischer Bolschewismus etc. Führte demnach wirklich der deutsche Sonderweg in die Sackgasse des Dritten Reiches oder nicht vielmehr das

Verlassen dieses Sonderweges? Bedeutete es seine deutsche Wesenserfüllung oder nicht eher seine tiefste Selbstentfremdung in undeutschen Vorbildern, daß das Volk der Dichter und Denker sich in ein Volk der „Richter und Henker" (Karl Kraus) verwandelt hat?

NOLTE: Im Nationalsozialismus bildete sich nach meiner Auffassung in der Tat aus dem deutschen Eigenweg ein deutscher Sonderweg heraus, dessen direktes und älteres Gegenstück aber der russische Sonderweg des leninistischen Bolschewismus war. Eine der Eigentümlichkeiten dieses deutschen Weges war das Mißverhältnis zu starken nationalen Traditionen, wie sie etwa in den Begriffen der Innerlichkeit und des Volkes der Dichter und Denker gegeben waren, und das nicht zuletzt in der Hochschätzung ausländischer Realitäten wie des spartanischen Rassenstaates seine Ursache hatte. Im übrigen scheint mir die Wendung „Richter und Henker" weder auf Hitler noch auf Himmler zuzutreffen; beide wollten nicht in erster Linie geschichtliche Handlungsweisen beurteilen und gegebenenfalls bestrafen, sondern eine ethnisch-biologische Realität beseitigen, der sie einen verhängnisvollen Einbruch in die Geschichte zuschrieben.

Angesichts Ihrer Diagnose der Nichtoriginalität des nationalsozialistischen Deutschland drängt sich die Frage auf, worin seinerzeit deutsche Originalität sich hätte bewähren können: in der Fortsetzung der realistischen preußischen Tradition mit ihrer Zurückweisung jedes expansiven Nationalismus, oder umgekehrt in einer Rückbesinnung auf die idealistische kulturnationale Tradition in ihrer Ablehnung des preußischen Militarismus?

NOLTE: Ich meine, daß eine deutsche Originalität nicht in dem einseitigen Wiederanknüpfen an bestimmte Traditionen hätte bestehen sollen, sondern in der Fortentwicklung und Ausdehnung jener produktven Koexistenz, die das Hauptmerkmal des Liberalen Systems ist.

George Steiner hat die Auffassung vertreten, daß das rassische Auserwähltheitsbewußtsein der Nationalsozialisten eine travestische Kopie des altisraelischen Originals darstellt. Auch der Historiker Robert Wistrich vermag darin nur eine „blasphemische Randbemerkung zur Auserwähltheit der Juden" beziehungsweise deren „groteske Parodie" zu sehen. Darf der nationalsozialistische Antisemitismus trotz seines rassistischen Selbstverständnisses in Wahrheit als religiös motiviert gelten, sofern ihm ein rivalisierendes Auserwähltheitsbewußtsein zugrunde liegt?

NOLTE: Jüdische Denker wie George Steiner oder Jeshajahu Leibowitz haben einige dieser Punkte auf rühmliche Weise besetzt. Was das Auserwähltheitsbewußtsein angeht, so ist den Juden ganz eindeutig der Vorrang zuzuerkennen. Trotz der Geibelschen Gedichtzeile vom deutschen Wesen, an dem einmal die Welt genesen solle, haben die Deutschen nie ihre Bestimmung darin gesehen, der Welt das Heil zu bringen; ihnen ging es weit eher darum, die machtpolitische Gleichrangigkeit mit den Engländern und Amerikanern zu erkämpfen. Wenn das rühmenswert sein sollte, muß ihnen in diesem Punkte der Vorrang zuerkannt werden, denn die Juden konnten einen vergleichbaren Vorrang aus evidenten Gründen nicht einmal erstreben.

Sie selber interpretieren, in Übereinstimmung mit vielen Konservativen der zwanziger Jahre, den Nationalsozialismus als eine Kopie des bolschewistischen Originals: als einen „Braunen Bolschewismus" oder „Bolscho-Nationalismus". In formaler Hinsicht ist Ihre Denkfigur mit derjenigen Steiners eng verwandt – nur daß dieser in seiner Suche nach einem Vorbild der nationalsozialistischen Camouflage einen geisteshistorischen Rückbezug zum auserwählten Volk herstellt, während für Sie der realhistorische Kausalnexus mit dem „Jüdischen Bolschewismus" im Vordergrund steht …

NOLTE: Für viele der Konservativen der zwanziger Jahre stand die Beinahe-Identität von Nationalsozialismus und Bolschewismus von der ersten Anschauung an fest; mein Begriff des „Bolscho-Nationalismus" setzt dagegen einen langen Weg voraus, auf dem die meiste Zeit der Gegensatz gar



Gottsucher,
Sgraffito 2005

nicht zu bezweifeln war. Ich verstehe den Nationalsozialismus als einen Nationalismus mit bolschewistischem Charakter, der aber dadurch nicht identisch mit dem Bolschewismus wird, den er ja bis zuletzt zu bekämpfen und zu vernichten bestrebt war. Und doch könnte man in manchen seiner Züge eine Verbeugung vor dem Bolschewismus sehen: dieser bestimmte die politische Gedankenwelt für Jahrzehnte so sehr, daß selbst seine schärfsten Gegner ihm Tribut zahlen mußten. Ich habe außerdem den Begriff des „jüdischen Bolschewismus" nie akzeptiert; der realhistorische Kausalnexus besteht für mich zwischen der „ewigen Linken" und dem Bolschewismus, innerhalb dessen viele Juden und auch der Judaismus als Messianismus eine bedeutende, aber keineswegs alleinentscheidende Rolle spielten. Soweit Hitlers Antisemitismus eine Erlösungslehre war, ist er gerade nicht primär aus dem deutschen Konservatismus herzuleiten.

Gegenwärtig mehren sich die Stimmen des Unbehagens an unserer kulturindustriell verwalteten Holocaust-Religion. Ließe sich solcher Kritik nicht aber entgegenhalten, daß bereits die gläubigen Nationalsozialisten selber die Judenvernichtung als eine Art apokalyptische Heilstat geplant und durchgeführt haben? Dann freilich wäre Hitler – und nicht die Holocaust-Industrie – der Stifter dieser politischen Religion: „Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn!"

NOLTE: Die sogenannte Holocaust-Religion beruht gleichermaßen auf einer großen Wahrheit (der Singularität der Judenvernichtung) und einer großen Unwahrheit (deren Herausnahme aus dem historischen Kontext). Auch Hitlers Satz über das „Werk des Herrn" ist nicht eine isolierte Behauptung. Er steht im Zusammenhang mit einer befürchteten „Menschenleere" des Planeten in der Zukunft: Sollte damit nicht letztlich jenseits der Mythologie von den „Urhebern" jene Selbstvernichtung der Menschheit im Zuge der Globalisierung gemeint sein, von der in den letzten Jahrzehnten so häufig und intensiv die Rede war? Daß die Holocaust-Religion nur Hitlers Wertsetzungen umkehrt, sticht ins Auge; auch hier über das geläufige Schwarzweißbild hinauszugelangen, ist eine ebenso schwierige wie notwendige Aufgabe. Ich halte es nicht für verboten, einen Kampf für die Natur und gegen eine (angebliche) Bedrohung durch eine Anti-Natur als religiös zu bezeichnen, da ja das Ganze, die Welt im Blick steht.

Andererseits haben Sie den Faschismus allgemein als „Widerstand gegen Transzendenz" definiert. Steht nicht dieser nihilistische Grundcharakter insbesondere des Nationalsozialismus im Widerspruch zu seinen vermeintlich religiösen Zügen?

NOLTE: Widerstand gegen die Transzendenz muß nicht nihilistisch sein; darin kann sogar der Wille beschlossen sein, die bisherigen obersten Werte zu verteidigen, welche dabei sind, sich zu entwerten: zum Beispiel den kriegerischen (oder zumindest auf den Krieg bezogenen) Charakter der

Gesellschaft, den der Pazifismus und letztlich auch der Marxismus abzuschaffen bestrebt waren.

Sie haben wiederholt auf innere Affinitäten zwischen Nationalsozialismus und Zionismus hingewiesen. Müßte man der historischen Gerechtigkeit zuliebe aber nicht auch darauf verweisen, daß die nationalsozialistische Ideologie nach dem Zweiten Weltkrieg gerade in der arabischen Welt auf fruchtbaren Boden gefallen ist, in der Hitler sich noch heute großer Bewunderung erfreut? Ist der politische Antizionismus der arabischen Welt als rationaler Kern eines überschießenden ideologischen Antisemitismus aufzufassen, oder stellt jener nicht vielmehr die bloße Rationalisierung eines irrationalen Judenhasses dar?

NOLTE: Der Antisemitismus ist bei Arabern als Feindschaft gegen den Zionismus etwas ganz Natürliches, da er ja Widerstand gegen eine tatsächliche Invasion bedeutet, die sich zunächst auf eine finanzielle Übermacht stützte und im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg zu einer militärischen Aggression überging, die sich selbst guten Gewissens für eine Defensive halten konnte. Der deutsche Antisemitismus hatte dagegen weithin den Charakter eines Vermutungsantisemitismus. Sekundär konnte sich dieser dann auch in der arabischen Welt ausbreiten.

Das Wort Antisemitismus verwende ich allerdings ungern, denn es wird schon durch die offenkundige Tatsache ad absurdum geführt, daß die große Masse der Antisemiten der Welt gegenwärtig aus Semiten besteht, nämlich den Arabern. Im 19. Jahrhundert galt Semitismus noch als identisch mit Orientalismus, und Antisemitismus meinte daher immer auch: die Juden sind keine wirklichen Abendländer, sondern Orientalen. Wenn man aber heute in einem spezifischen Sinne von Judenfeindschaft sprechen will, dann sollte man besser auf den alten Ausdruck Antijudaismus zurückgreifen. Das wäre aufrichtig und ehrlich und träfe die Sache.

Im übrigen haben Sie in diesem Zusammenhang ein wichtiges Wort gewählt: Überschießen. Im Grunde sind in jeder Ideologie solche über das Ziel hinausschießenden Kräfte wirksam, durch die ein rationaler Kern überformt und zu etwas Irrationalem verzerrt wird. Umgekehrt bedeutet das aber auch, daß nach diesem rationalen Kern des Überschießenden gefragt werden muß. Das gilt bei der Betrachtung des arabischen Antizionismus auch noch als selbstverständlich, aber es wird für eine sehr unorthodoxe Auffassung gehalten, sobald man sie auf den Nationalsozialismus anwendet. Gewiß war der Nationalsozialismus insgesamt, und insbesondere die Gedankenwelt Hitlers, ein einziges Überschießen, aber er war darum doch nicht ohne einen rationalen Kern. Die bolschewistische Klassenvernichtung war keine Propaganda, sondern eine lange vor der Machtergreifung bekannte Tatsache, die keineswegs nur von Deutschland, sondern vom ganzen westlichen Europa als Bedrohung empfunden wurde. Man muß den Nationalsozialismus zweifellos verurteilen und sogar verdammen, aber er wies auch einige Kennzeichen des Tragischen auf. Das können viele politisch Korrekte nicht vertragen, und so behaupten sie, in dieser Ansicht liege eine versteckte Verherrlichung. 1985 konnte ein Mann wie Martin Broszat noch sagen, daß man auch die idealistischen Beweggründe von nicht wenigen seiner Anhänger in die Betrachtung des Nationalsozialismus einbeziehen müsse; heute klingt das schon geradezu hochverräterisch, und man wirft Broszat vor, seinerzeit, gerade achtzehnjährig, Parteigenosse gewesen zu sein.

Wenn aber in jeder Ideologie überschießende Kräfte wirksam sind, so gibt es in unserer politischen Korrektheit ein unverkennbares Überschießen, das in sachlich unhaltbaren Verabsolutierungen zum Ausdruck kommt, gegen deren Kritik man sich mit Relativierungsvorwürfen zu schützen sucht. Ein solches Übers-Ziel-Hinausschießen stellt zum Beispiel die erklärte Absicht unseres Außenministers Fischer dar, die deutsche Identität allein auf Auschwitz gründen zu wollen.

Unter den großen Religionen stellt heute nur noch der Islam eine aggressive welthistorische Macht dar. Sollte Europa dem islamischen Drang nach Westen durch eine Rückbesinnung auf seine jüdisch-christlichen Wurzeln Paroli bieten, oder wäre ein konsequenter Laizismus die angemessene säkulare Antwort auf die politische Religion des Islamismus?

NOLTE: Der Islam ist als solcher von dem postchristlichen Säkularismus des Westens grundlegend verschieden. Wie scharf die Auseinandersetzung wird, hängt von verschiedenen Umständen ab, auch davon, ob es den Muslimen gelingt, sich die technischen Mittel der säkularisierten Welt anzueignen, ohne ihre Identität aufzugeben. Ideologisch und demographisch ist der Islam eine angreifende und vordrängende Macht großen Stils. Das friedliche Zusammenleben mit dem Islam hing immer schon davon ab, ob Juden und Christen ihren Status als bloße „Schutzbefohlene" anerkannten, die niemals, sofern sie nicht zum Islam übertraten, politisch vollberechtigt sein konnten. Dieses Verständnis von Toleranz ist im Islam absolut selbstverständlich. Und darum verteidigt sich der Westen meines Erachtens dann am besten, wenn er eine klare Grenze zieht. Aber nichts wäre vermutlich verkehrter, als sich mit dem geschichtlich viel älteren Phänomen auf eine Stufe stellen zu wollen. Und einen Rückgriff oder eine Wiederbelebung des Christentums halte ich für ausgeschlossen, da die Säkularisierung inzwischen so weit fortgeschritten ist, daß sie nicht wieder rückgängig gemacht werden kann. Heute wäre es kaum mehr möglich, eine Übereinstimmung darüber zu erzielen, was vom Christentum noch festgehalten werden kann, was unverzichtbarer Kern und was verzichtbare Schale ist.

Der Säkularismus unserer Welt ist eine verteidigenswerte Realität, nicht zuletzt verteidigenswert gegenüber religiösem Fanatismus, der in unserer eigenen Geschichte durchaus auch einen Platz hatte, aber heute keine größere Rolle mehr spielt. Was nicht bedeutet, daß man diesen Säkularismus als ein schlechthin Gutes fraglos hinzunehmen hat. Aber er ermöglicht immerhin ein Nachdenken, das möglicherweise den Menschen einen religiösen Weltbezug wieder näherbringt – nicht in naiver Weise, sondern in dem Sinne, daß der Mensch den rationalen Kern von Religion als für sich konstitutiv erkennt und anerkennt. Darin läge eine gleichsam übersäkulare Konsequenz des Säkularismus, den gegen den in mancher Hinsicht noch mittelalterlichen politischen Fanatismus des heutigen Islamismus zu verteidigen mir legitim erscheint. Nur darf dieser Verteidigungskampf nicht mit dem Willen zur Vernichtung verbunden sein.

Anders als der Islamismus, der gegen den Säkularismus kämpft, ist der Marxismus vielfach als Säkularisierung religiöser Konzeptionen gedeutet worden. Während einige Denker in der christlichen Heilsgeschichte das Vorbild für die marxistische Geschichtsauffassung suchen, heben andere den in ihr fortwirkenden jüdischen Messianismus hervor. Welcher Konfession ist Ihrer Ansicht nach der Marxismus?

NOLTE: In der Tat ist der Marxismus diejenige Weltanschauung, in der das ursprünglich Theologische noch mit Händen zu greifen ist, und zwar als eine späte Erscheinungsform des israelitischen Prophetismus. Engels hat zwar nicht selten den Sozialismus als eine Art von modernisiertem, weltlich gewordenem Christentum gekennzeichnet. Aber die Jenseitigkeit des christlichen Gottesreiches hat keine Entsprechung im Sozialismus. Ich stimme George Steiner zu, der den Marxismus als eine jüdische Lehre bezeichnet hat. Besser sollte man aber wohl sagen: als eine hauptsächlich aus jüdischer Wurzel entspringende Lehre.

Der Marxismus wie der Faschismus können ungeachtet ihrer politischen Feindschaft als anthropologische Heils- oder Gesundungslehren verstanden werden, sofern beide im Kampf gegen die Dekadenz oder Entfremdung des Menschen dessen wahres Wesen auf höherer Ebene wiederherzustellen suchen. Ist hierin ein genuin religiöser Impuls wirksam? Sind beide Ideologien in gleichem Sinne als politische Religionen anzusprechen?

NOLTE: In dem Augenblick, wo religiöses Weltempfinden sich mit dem Aufruf zu Aktivität verknüpft, ist ein Musterbild dessen gegeben, was man als politische Religion oder religiöse Politik bezeichnen kann. Und das scheint mir in der ältesten Zeit am eindeutigsten bei den hebräischen Propheten vorhanden zu sein. Es liegt nichts Neues in dem Hinweis, daß Karl Marx vieles davon übernommen hat, so daß der jüdische Messianismus eine sehr wichtige Rolle in der Weltpolitik spielte. Schon die Propheten

verstanden sich ja als Erleuchtete, und jeder, der sich mit dem Marxismus jemals beschäftigt hat, weiß, daß das Empfinden des „Schuppen-von-den-Augen-Fallens“ eine Grunderfahrung vieler Menschen war, die zum ersten Mal mit dieser Weltanschauung in Berührung kamen, und daß diese Erleuchtung dann häufig mit einer Intensität ergriffen wurde, die man auch Fanatismus nennen kann. Ich kenne eigentlich keinen Marxisten, der nicht mindestens im Hintergrund diesen Fanatismus, dieses uneingeschränkte, gläubige Überzeugtsein, an sich gehabt hätte.

Und genau hier taucht die entscheidende Frage auf: Wenn nun diese religiös-politische Ideologie mit ihren erklärten Vernichtungsabsichten angegriffen wird, und zwar auf derselben Ebene und mit der gleichen Entschiedenheit angegriffen und bekämpft wird – was geschieht dann mit ihrem religiösen oder pseudoreligiösen Gehalt? Hitler wollte ja gerade dies: dem Bolschewismus mit bolschewistischer Entschlossenheit entgegentreten, und sein Antisemitismus war gleichsam der Schlüssel, der ihm das Geheimnis des Marxismus aufzuschließen schien: „Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn“. Auch diese Gegenvernichtung wurde offenbar aus einem religiösen Empfinden heraus geführt, denn was könnte eine religiösere Zwecksetzung sein, als die Welt aus dem „Abfall“ heraus wieder zur „Gesundheit“ zurückzuführen. Hierin stimmen beide Ideologien formal überein: Für den Marxismus ist der Kapitalismus ja auch etwas Unnatürliches, das den Menschen von sich selbst entfremdet, und es kommt darauf an, auf höherer Ebene zur menschlichen Natur zurückzukehren. Dieses anthropologische Motiv ist im Marxismus zwar ein wenig hinter seinen ökonomischen und soziologischen Anschauungen versteckt, aber gerade die klassenlose Gesellschaft wird im Grunde als eine naturgewollte, weil entfremdungsfreie Gesellschaft gedacht. Und im Nationalsozialismus ist das alles eben auch vorhanden, wenngleich in ganz anderer Form, da man hier Natur und Gesundheit biologistisch interpretiert. Im Hinblick auf ihre historische Originalität als politisch-religiöse Ideologien allerdings können beide Bewegungen durchaus nicht als gleichrangig betrachtet werden: Die paradigmatische politische Religion stellt der Bolschewismus dar, und der Nationalsozialismus kann lediglich in einem abgeleiteten Sinne als politische Religion gelten. (Was nicht ausschließt, daß er auch eigenständige Wurzeln hat.)

Marx unterstellte dem deutschen Proletariat (aufgrund des „theoretischen Sinnes des Deutschen“) eine besondere Empfänglichkeit für seine Lehre. Die deutsche Revolution sollte anderen Ländern sogar ein Vorbild sein. Gibt es Ansätze zu einem deutschen Messianismus beziehungsweise nationalrevolutionäre Elemente in der Marxschen Geschichtsphilosophie?

NOLTE: Es gibt sogar Wendungen im Werke von Marx und erst recht von Engels, die betontermaßen nationaldeutsch klingen (ich verweise auf das Kapitel „Ansätze“ in *Marxismus und Industrielle Revolution*). Aber die Unterscheidung zwischen einem englischen, einem deutschen und einem russischen Typus von Revolution hat Marx erst in seiner Altersperiode getroffen; dabei wird jedoch keine Ausweitung zum Konzept eines nationalen Messianismus vorgenommen. Wenn man gleichwohl von einem marxistischen Messianismus sprechen muß, dann in bezug auf das ursprünglich jüdische Konzept, das Marx durch dessen säkularisierte Übernahme glaubte überwinden zu können. Wenn der Kern politischer Religion im Messianismus zu finden ist, dann würde ich meinen, daß sie von den Juden herkommt und nicht von den Deutschen. Überhaupt schätze ich die Originalität der jüdischen Tradition höher ein als die der deutschen.

Von Ihrem kritischen, aber nirgends polemischen Buch Marxismus und Industrielle Revolution*, das Sie selber als Ihr gelehrtestes Werk ansehen, muß überrascht sein, wer Sie nur als notorischen Antimarxisten kennt. Aber auch in Ihren mit dem real existierenden Sozialismus befaßten Büchern reduzieren Sie diesen keineswegs auf das singuläre Ausmaß seiner Verbrechen, vielmehr nehmen Sie mit einem beinahe melancholischen Blick in dessen Scheitern einen tragischen Zug wahr – was die Anerkennung der inneren Größe seiner Idee und Bewegung zur Voraussetzung zu haben scheint. Liegt Ihrem Antimarxismus nicht ein großer Respekt*

gegenüber dem Feind, wenn nicht gar eine heimliche und enttäuschte Sympathie zugrunde?

NOLTE: Das ist eine Frage nach meinen persönlichsten Empfindungen: Ich glaube, wenn der millionenfach gegebene Anstoß, gegen die zahllosen Ungerechtigkeiten der Welt anzugehen, nicht irgendwo und irgendwann eine starke gedankliche Zusammenfassung mit der Aufforderung zur praktischen Veränderung hervorgebracht hätte, dann wäre die Welt viel weniger einer ernsthaften Betrachtung und Auseinandersetzung wert. Mit anderen Worten: Ich habe sehr großen Respekt vor einem emotionalen Denken, welches das menschliche Leid im Blick hat, und da gibt es nichts Bedeutenderes und Größeres als eben den Marxismus. Ich habe immer Respekt und oft Sympathie für Größe, zumal wenn sie mir in intellektueller Gestalt entgegentritt. Aber nur das Große kann direkt oder indirekt das ganz Schlimme hervorbringen. Hinsichtlich des Marxismus würde ich indessen nicht von enttäuschter Sympathie sprechen. Marx und Engels können auch heute noch Mitdenker sein; in diesem Begriff ist ebensoviel an Respekt wie an Kritik enthalten. Aber gewiß handelt es sich um einen verwunderten und distanzierten Respekt. Grundsätzlicher gesprochen, ist ein Hauptmotiv meiner Arbeit der Wunsch, immer dann die andere Seite in Augenschein zu nehmen, wenn die Glanz- oder Schreckensseite ausschließlich wahrgenommen wird.

In Ihrem intellektuellen Habitus und literarischen Stil ist stets ein Pathos der Distanz spürbar, das sich deutlich abhebt von politisch korrekter Betroffenheitsrhetorik, wie sie heute auch in der Geschichtswissenschaft zum guten Ton gehört. Muß aber nicht auch der Historiker gelegentlich Farbe bekennen und sich emotional betroffen zeigen, zumal wenn er wie Sie gerade den Faschismus zum Hauptgegenstand seiner Forschung gewählt hat?

NOLTE: Aktuellen Fragen gegenüber wird auch der Historiker Farbe bekennen müssen, aber dann handelt er nicht als Historiker, es sei denn, er erhöbe gegen grobe und ideologisch begründete Verfälschungen Einspruch. Als Geschichtsschreiber darf er starke Emotionen nur dann an den Tag legen, wenn er auf klare Verstöße gegen den Grundsatz des Strebens nach Objektivität stößt, das ihn und seine Kollegen auch dann leiten muß, wenn die eigene Unvollkommenheit und Versuchbarkeit handgreiflich sind. Deshalb habe ich hin und wieder „Gerechtigkeit auch für Adolf Hitler“ gefordert, aber meist realisieren die Kritiker nicht, daß Gerechtigkeit keineswegs mit Einverständnis oder auch nur Sympathie gleichbedeutend ist.

Einmal haben Sie beiläufig Ihre katholische Sozialisation erwähnt. In der Beurteilung politischer Verbrechen halten Sie sich von pharisäischer Selbstgerechtigkeit ebenso fern wie von protestantischem Gutmenschentum. Liegt Ihrer Gelassenheit selbst so ungeheuren Verbrechen wie denen des Nationalsozialismus gegenüber nicht ein letztlich katholisches Menschenbild zugrunde, das dem Menschen von vornherein nur eine beschränkte Fähigkeit zum Guten zutraut und darum auch angesichts des Schlimmsten nicht verzweifelt?

NOLTE: Wer am Grabe einiger oder zahlreicher Menschen steht, wird und muß wie jeder Mensch tief bewegt sein. Aber als Historiker ist es ihm, ob er nun Katholik, Protestant oder Jude ist, nicht erlaubt, diesem Empfinden dadurch eine lange Dauer zu verleihen oder es gar zu äternisieren, daß er die vielen Toten vergißt oder in Gedanken herabsetzt, an deren Gräbern er nicht persönlich gestanden hat.

Der Islam und die Rechte

von Karlheinz Weißmann

Im vergangenen Jahr fand in Frankreich eine Rundfrage unter Prominenten statt, die sich auf das Problem der Verschleierung muslimischer Frauen in der Öffentlichkeit bezog. Auch Alain de Benoist, der Kopf der *Nouvelle Droite*, wurde um eine Stellungnahme gebeten. Seine Antwort lautete, daß er gegen eine solche Tracht nichts einzuwenden habe. Ein Verbot sei jedenfalls als Eingriff in die Religionsfreiheit zu betrachten und als Versuch, einen bestimmten Ausdruck kultureller Identität zu unterdrücken. Wer die Auffassungen de Benoists kennt, wird von dieser Einschätzung kaum überrascht sein. Sie entspricht Positionen, die er in der Vergangenheit nicht nur im Hinblick auf den Islam – und den Islamismus –, sondern auch in bezug auf den Hindunationalismus und andere mißliebige, weil „antiwestliche" Weltanschauungen bezogen hat. In seiner Perspektive sind sie mehr oder weniger legitime Bemühungen, sich gegen einen Universalismus zu wappnen, der keine gewachsenen Überlieferungen und Lebensformen anerkennt; außerdem verbürgen sie jene „Ganzheit", die zu den wesentlichen Merkmalen von de Benoists Kulturbegriff gehört.

Während es auf der französischen Linken durchaus ähnliche Auffassungen gibt – der berühmteste Fall dürfte der Marxist Roger Garaudy sein, der sogar zum Islam konvertierte, weil er hier die ersehnte „Totalität" verbürgt sah – steht de Benoist auf der französischen Rechten allein. Deren Haltung ist, wie er nicht müde wird zu kritisieren, islamophob. Dabei spielt heute natürlich die Einwanderung aus dem Maghreb und Innerafrika eine wichtige Rolle, aber bestimmte Koordinaten dieser Auffassung sind sehr viel älter und wurzeln in ideologischen Vorgaben des 19. Jahrhunderts. Man könnte von einem Kreuzzugsparadigma sprechen, dem schon die katholische Rechte folgte, das aber auch für den „Integralen Nationalismus" eine entscheidende Rolle spielte, der sich zur umfassenden Verteidigung der lateinischen Zivilisation gegen ihre Feinde berufen sah. Der „Kreuzzug", den Charles Maurras wollte, hätte sich nicht nur gegen die Moslems, sondern auch gegen Asiaten, Deutsche und Juden gerichtet.

Ein Konzept, das sich sehr deutlich unterscheidet von dem der bürgerlichen, vor allem der gaullistischen Rechten der Nachkriegszeit, die eine proarabische Außenpolitik nicht nur der Frankophonie zuliebe trieb, sondern im Zusammengehen mit dem als wesensverwandt empfundenen arabischen Nationalismus eine Möglichkeit sah, die Handlungsfähigkeit und Unabhängigkeit des eigenen Landes zu stärken. Der Islam erschien in dem Zusammenhang als vernachlässigenswerte Größe, ein Faktor mit dessen Bedeutungsverlust man ebenso sicher rechnete wie mit dem um das Politische reduzierten Fortbestand des Christentums.

Das französische Muster läßt sich in vielem ähnlich für den italienischen oder britischen Fall nachweisen, während in Deutschland die Kreuzzugstradition kaum eine stärkere Bedeutung besaß. Eher wird man eine grundsätzlich wohlwollende Haltung gegenüber dem Islam feststellen können. Von Herders Völkerphilosophie über Goethes *Divan* bis zu Annemarie Schimmels empathischen Deutungen zieht sich eine Linie der um Verständnis bemühten Stellungnahmen. In die passen die Äußerungen Nietzsches allerdings nicht recht hinein. Ihn faszinierte weder das Orientalische noch das Schicksalsergebene noch das religiös Tiefgründige am Islam, sondern das Kämpferische. Mohammed war für ihn einer der „Thatendurstigsten aller Zeiten" neben Alexander, Cäsar und Napoleon, und der christliche Sieg bei Tours und Poitiers, der den arabischen Vormarsch nach Westen aufgehalten hatte, erschien ihm als großes Unglück: „Die Deutschen verderben, als Nachzügler, den großen Gang der europäischen Cultur … So haben Deutsche (Carl Martell) die saracenische Cultur zum Stehen gebracht – immer sind es die Zurückgebliebenen".

In dieser Tendenz und Radikalität findet sich eine proislamische Stellungnahme sonst nur bei Hitler, der in den Tischgesprächen 1942 seinerseits äußerte, es wäre besser gewesen, wenn die Franken eine Niederlage erlitten, das heißt die Germanen die Kriegerreligion des Islam und auch die Polygamie übernommen hätten. Öffentlich wären solche Stellungnahmen kaum denkbar gewesen, trotz der proarabischen – weil antijüdischen – Außenpolitik im Nahen Osten und später der Rekrutierung islamischer Truppenverbände im Rahmen des Balkan- und Rußlandfeldzugs. Die nationalsozialistische Position unterschied sich in jedem Fall deutlich von der traditionellen preußischen, die auf das Osmanische Reich als Verbündeten und als konservative Macht gesetzt hatte oder der romantisch-revolutionären, die in der Zwischenkriegszeit die arabischen Völker als gegebene Verbündete im Kampf gegen die Entente ansah. Wahrscheinlich hatte ein Mann wie T. E. Lawrence in Deutschland mehr Bewunderer als in seiner Heimat.

Nach 1945 haben sich die verschiedenen Positionen – beschnitten um die Möglichkeit der Handlungsrelevanz – weiter erhalten. Relativ neu ist dagegen die Neigung, im Islam den politischen Hauptfeind zu sehen, und bezeichnend das Zögern vor der Interpretation der Konflikte als *clash of civilisations* auch im proamerikanischen Lager der Bürgerlichen. Wenn überhaupt, dann betrachtet man die innere Einflußnahme des radikalen Islam als Integrationsproblem. Ebenso selten wie die scharfe Entgegensetzung findet sich allerdings auch die positive Parteinahme. Die kann wie in der Zwischenkriegszeit einem nationalrevolutionären Programm folgen – im Umfeld der NPD scheint die Vorstellung eine gewisse Faszination auszuüben –, aber es gibt auch noch eine zweite, wenn man so will dezidiert antirevolutionäre Variante.



Mohammed Haschmi, Abgesandter des Berberführers Abd el-Krim, Gesprächspartner Friedrich Hielschers, Gemälde von A. Paul Weber, um 1928

Es wurde eingangs darauf verzichtet, noch jene Fraktion der Rechten zu charakterisieren, die sich am entschlossensten dem Islam zugewendet hat, dafür allerdings keine politischen, sondern spirituelle Motive geltend macht. Deren bekanntester Vertreter ist der Franzose René Guénon, der „Stifter" des Traditionalismus. Guénon hatte sich im Lauf seiner geistigen Entwicklung mit sehr vielen verschiedenen esoterischen Lehren befaßt, war aber schließlich zu der Einschätzung gekommen, daß es im Westen gar keine unbeschädigte Überlieferung mehr gebe. Deshalb verließ er 1930 Europa, konvertierte zum Islam und lebte bis zu seinem Tod 1951 wie ein Araber unter Arabern. Guénons Beispiel sind nur wenige gefolgt, unter ihnen etwa Claudio Mutti, der heute zu den wichtigsten Vertretern der traditionalen Schule gehört. Aber die Vorstellung vom Islam als der eigentlich vitalen und die ursprüngliche Einheit von Religion und Leben verkörpernden Einheit hat an Faszinationskraft nicht eingebüßt. In Rußland sind entsprechende Vorstellungen schon länger in der „eurasischen" Ideologie wirksam, im deutschsprachigen Raum – zu nennen ist vor allem der Kreis um den Wiener Martin Schwarz und die Zeitschrift *Junges Forum* – scheint es eine wachsende Zahl jüngerer Aktivisten zu geben, die glaubt, daß der Islam, wenn schon nicht der neue Glauben des Abendlands sein sollte, so doch als Modell geeignet wäre für eine vollständige Aufhebung der Entfremdung von Religion und profaner Existenz. Jedenfalls sei dessen spirituelle Tiefe der eigenen Überlieferung näher als die moderne westliche Gegenwart.

Das Problem dieser Anschauung wie des Traditionalismus überhaupt liegt in der Fixierung auf das normative Selbstverständnis bestimmter Religionen und Kulturen. Diese zum Beispiel von Evola ausdrücklich bejahte „antigeschichtliche" Tendenz ist im Grunde auch eine „antipolitische". Benoist, dessen Einstellung sich auf den ersten Blick mit derjenigen der Traditionalisten eng zu berühren scheint, bleibt in dieser Hinsicht gegen jede Versuchung durch eine Weltsicht gefeit, die ein „Gefrieren" alles Politischen anstrebt.

Eurabien

von Wiggo Mann

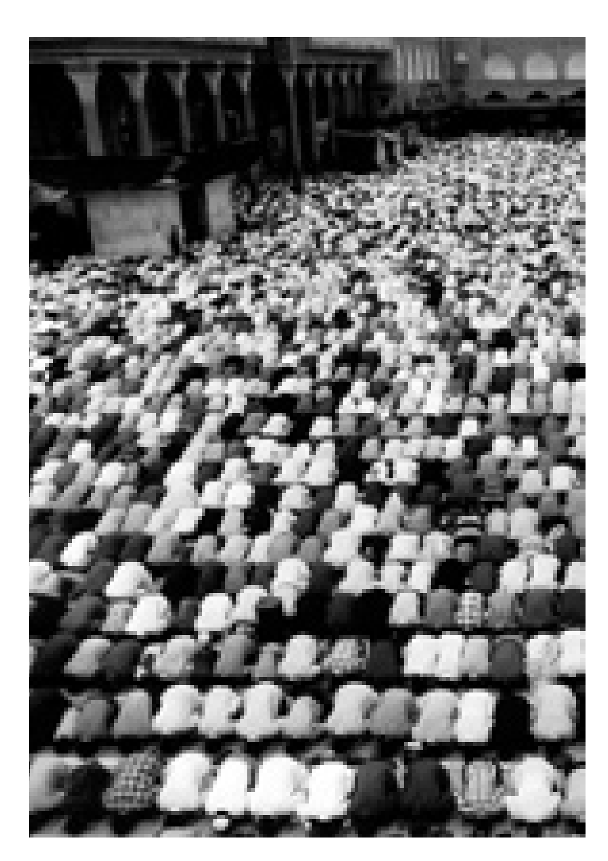
Im April letzten Jahres veröffentlichte das *New York Times Magazine* einen längeren geopolitischen Essay über die Zukunft Europas von Niall Ferguson. Ferguson mahnte Amerika, sich auf ein in Zukunft viel vitaleres Europa einzustellen, welches sich gerade neu erfinde, indem es seine demographische Leere mit muslimischen Immigranten auffülle und eine dazu passende politische Vision entwickle. Dieses Gebilde würde weder christlich noch abendländisch sein und seine politischen Zentren in Ankara und Jerusalem ausbilden.

„Eurabia?“ – Ferguson versah den Titel seines Essays noch mit einem Fragezeichen. Tatsächlich ist die institutionelle Genese dieses geopolitischen Großraumes aber bereits weit fortgeschritten. Seit über dreißig Jahren existiert auf EU-Ebene die „Parlamentarische Vereinigung für euro-arabische Kooperation“ (PAEAC), die einen gigantischen wirtschafts- und kulturpolitischen Komplex dirigiert, der unter dem Logo Euro-arabischer Dialog (EAD) firmiert. Dieser Vereinigung gehören EU-Parlamentarier aus allen etablierten europäischen Parteien an, die höchst erfolgreiche Lobbyarbeit auch auf nationaler Ebene betreiben (Bat Ye'or: *Eurabia: The Euro-Arab Axis*, Madison 2005). Es besteht ein inzwischen weitverzweigtes Netzwerk verschiedener Organisationen, die maßgeblich mit der Aufrechterhaltung der muslimischen Masseneinmigration nach Europa sowie der mentalen Vorbereitung der einheimischen Europäer auf ein Leben mit (oder besser: unter) den islamischen Landnehmern beschäftigt sind. Ihr Einfluß auf Universitäten, Kirchen, Politiker und Medien aller Couleur ist enorm, umgekehrt gibt es so gut wie gar keine kritische Berichterstattung über die Machenschaften und die institutionelle Verankerung der „Eurabier“ in den europäischen Nationen. Man ist fast ausschließlich auf die Veröffentlichungen der einschlägigen Arbeiten von Bat Ye'or angewiesen, eine jüdisch-ägyptische Sozialwissenschaftlerin, die bezeichnenderweise in der akademischen Diskussion europäischer Universitäten nicht vorkommt. Einige ihrer Thesen sind allerdings jüngst von Oriana Fallaci in *Die Kraft der Vernunft* popularisiert worden. (Oriana Fallaci: *Die Kraft der Vernunft*, Berlin 2005). Daß die Fallaci vor kurzem als erste Italienerin überhaupt von Papst Benedikt XVI. zu einer Audienz empfangen wurde, kann angesichts des beträchtlichen Einflusses, den der EAD auch in der katholischen Kirche hat, immerhin als ein kleines Hoffnungszeichen gewertet werden.

Alles begann mit dem französischen Gaullismus. Nach der Unabhängigkeit Algeriens reifte unter de Gaulle der Plan eines franko-arabischen Blocks als Gegengewicht zur amerikanisch-israelischen Allianz – nebst informeller französischer Kontrollmacht über die ehemaligen Kolonien. Im Zuge der Ölkrise 1973 gelang

es den Franzosen, auch Österreich und Deutschland und in der Folge die übrigen EWG-Staaten auf seine geopolitische Linie einzuschwören. Es scheint, als wäre es mehr der französischen Diplomatie als der (tatsächlich relativ stumpfen) arabischen „Öl-Waffe" zu verdanken, daß die neun damaligen EWG-Länder am 6. November 1973 in Brüssel „Eurabien" aus der Taufe hoben. In erster Linie ging es um die Übernahme außenpolitischer Forderungen der Araber gegenüber Israel und um die Anerkennung der Palästinenser und ihrer Rechte als eigenständiges Volk. Dafür wurden die Europäer bald mit der Wiederanhebung der Öllieferungen belohnt. Die in dieser Situation notwendig gewordene engere außenpolitische Abstimmung unter den europäischen Staaten wirkte als nicht zu unterschätzender Stimulus auf den europäischen Integrationsprozeß. Am Horizont zeichnete sich damals bereits die europäische Alternative zur westlichen Supermacht USA ab. Allerdings hatte der nun einsetzende EAD auch gravierende innenpolitische Folgen für die beteiligten europäischen Nationen. Die neugegründete Zeitschrift *Eurabia* veröffentlichte in ihrer Juli-Ausgabe von 1975 einen Grundsatzartikel des belgischen PEAEC-Mitgliedes Tilj Declerq, in dem die drei Säulen skizziert wurden, auf denen die Kooperation in Zukunft aufbauen sollte: 1. die europäische Unterstützung der arabischen Israelpolitik sowie der Palästinensischen Autonomiebehörde (PLO) als Bedingung für wirtschaftliche Kooperation und Rohstofflieferungen, 2. die Bereitstellung muslimischer *manpower* durch forcierte Immigration nach Europa, 3. die Schaffung eines für Araber günstigen Klimas in der öffentlichen Meinung Europas durch entsprechende medienpolitische Maßnahmen. Der Deal lief also faktisch darauf hinaus, Europas Seele tatsächlich zu *verkaufen*: kein Blut für Öl, aber Islamisierung für Öl und geopolitischen Einfluß.

Seitdem hat sich der EAD rapide entwickelt. Wichtige Stationen zur übergreifenden Koordinierung der euro-arabischen Kulturpolitik waren zwei Symposien, eines in Venedig 1977, bei dem „Mittel und Formen der Kooperation für die Ausbreitung des Wissens über die arabische Sprach- und Literatur-Zivilisation" geplant wurden, und eines in Hamburg 1983, bei der Hans-Dietrich Genscher eine servile Eröffnungsrede hielt, und bei der es um Maßnahmen zur Ausweitung der sozialen und kulturellen Rechte der einwandernden muslimischen Arbeiter und Intellektuellen ging. Seit Mitte der eunziger Jahre intensivierte sich der EAD nochmals signifikant. Auf der *Euro-Mediterranean Conference* im November 1995 in Barcelona wurde das MEDA-Programm (*Euro-Mediterranean Partnership Program*) beschlossen, das insgesamt rund zehn Milliarden Euro pro Jahrfünft in muslimische Länder pumpt. Ein *European Institute for Research on Mediterranean and Euro-Arab Cooperation* (MEDEA) wirkt mit seinen nationalen Zweigstellen als wichtiger Meinungsmacher auf die Medien. In Granada wurde eine *Euro-Arab Business Management School* gegründet, als



Vorläufer einer geplanten Universität. Diese und eine Menge anderer eurabischer Institutionen und Netzwerke haben die mentale Disposition der europäischen Bevölkerung seit den siebziger Jahren nachhaltig verändert.

Bat Ye'or beschreibt die rechtliche, sozialökonomische und mentale Situation nichtmuslimischer Bevölkerungsteile in islamischen Staaten mit dem Neologismus „Dhimmitude", abgeleitet vom arabischen Wort *Dhimmi* (Schutzbefohlener/Tributpflichtiger). Seit Jahren legt sie wissenschaftliche Studien zur dreizehnhundertjährigen (Leidens-)Geschichte der von islamischen Eroberern unterworfenen Völker auf drei Kontinenten vor (Bat Ye'or: *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam*, München 2002). Diese Studien sind geeignet, sämtliche Mythen der eurabischen Meinungslobby nachhaltig zu zerstören, und das ist auch ihr Zweck (Bat Ye'or: *Islam and Dhimmitude. Where Civilisations collide,* Madison 2002). Nur leider werden sie in Europas akademischem Milieu kaum rezipiert. Die Ideologeme des *Palaestinensianism*, der angeblichen multikulturellen Idylle von „Al-Andalus", der islamischen Ursprünge der europäischen Zivilisation, Edward Saids Kritik am „Orientalism" und andere fragwürdige Vorstellungen beherrschen fast ungebrochen die europäischen Lehrstühle. Europas Eliten werden auf diese Weise kontinuierlich zur Akzeptanz muslimischer Ansprüche erzogen – in einer Art von vorauseilender psychologischer „Dhimmitude". Geopolitische Hybris und der Primat ökonomischen Gewinnstrebens haben das Abendland auf eine abschüssige Bahn gelenkt. Wohin die Reise geht, kann man an den Resten der Kopten, Armenier, Libanesen und anderer einst blühender orientalischer Völker studieren.

Lächelnd stur – Peter Hahne

von Götz Kubitschek

Wenn von einem Sachbuch innerhalb eines Jahres in Deutschland über 600.000 Exemplare verkauft werden, ist das ein Ereignis, das gedeutet werden muß. Des Hauptstadtjournalisten Peter Hahnes kleine Streitschrift *Schluß mit lustig. Das Ende der Spaßgesellschaft* (Johannis-Verlag) wird – so berichten Buchhändler – von begeisterten Lesern im halben Dutzend erworben und verschenkt. Dies irritiert die professionellen Kritiker beinahe aller Feuilletons, die in Hahne einen Simpel sehen, einen nicht ungefährlichen Simpel.

Hahne ist nämlich erstens der Trompeter des gesunden Menschenverstands, und dieser ist bekanntlich überall dort aufzufinden, worüber das Feuilleton aus eigener Anschauung nicht schreiben, sondern nur klischeehaft („Stammtisch") spotten kann.

Zweitens kommt Hahne ohne Fremdwörter und Schachtelsätze aus, und diese Schlichtheit paßt drittens zu seinem besorgniserregenden Mut, sich einfach auf Gott zu beziehen, wenn er festen Boden für seine Argumentationen sucht. „Gefragt ist heute kein multireligiöser Eintopf, sondern christliche Eindeutigkeit": Solche Standfestigkeit muß jeden mit Sorge erfüllen, der Tag für Tag spaßeshalber hier oder dort einmal stehenbleibt, ein bißchen herumschnuppert und dann ironisch in einer Zeitung darüber schreibt, ohne je etwas ernst zu meinen, also: entschieden für oder gegen etwas zu sein.

Peter Hahnes Büchlein – es läßt sich in zwei Stunden gründlich lesen – ist hingegen in einem durchweg entschiedenen Ton gehalten. Es spricht vom Ende einer Spaßgesellschaft, die wir uns schon viel zu lange geleistet hätten. Eine der gefährlichsten Wirkungen dieser Spaßgesellschaft sei der „Verlust des Ernstes". Darunter sind Erwachsene als ewige Kinder zu verstehen, die „auffällige Vermeidungshaltungen, mangelnde Entscheidungsfreude und die Unfähigkeit, einen Punkt zu setzen" demonstrieren (Ellen Kositza: *Kinder an der Macht*, Sezession 7), infantile Menschen also, die sich hüten, mit irgend etwas Ernst zu machen. Im Ernstfall reagieren sie kindisch und hilflos – und stehen schockiert vor dem bitteren Ernst, den die Spaßgesellschaft mit jenen macht, die ihrem flotten Rhythmus nicht mehr folgen können. Denn die Spaßgesellschaft „verträgt keine Mißerfolge" (Peter Hahne).

Von dieser grundsätzlichen Interpretation aus schmiedet Hahne Argumentationsketten zu gesellschaftlichen Entwicklungen, die er ohne Wenn und Aber als Fehlentwicklungen begreift: Kinderlosigkeit, Hedonismus, Leistungsverweigerung, Ausbeutung des Sozialstaats, Verlust von Manieren, religiöse Beliebigkeit. Die Verantwortung für den maroden Zustand des Landes lastet Hahne ohne langes Federlesen den Achtundsechzigern an, deren Credo er mit dem Dreiklang von „Freizeit, Gleichgültigkeit, Lie-

derlichkeit“ wiederum schlicht und sloganartig auf den Punkt bringt.

Die Kritik hat dem Buch gerade diese direkten, formelhaften Bezüge übelgenommen und sich dabei gar nicht so sehr auf einzelne Unstimmigkeiten in den Argumentationen bezogen, sondern in der Eindeutigkeit Hahnes Ausgrenzungstendenzen und Intoleranz ausgemacht. Der Journalist Hahne hat diese Vorwürfe vorausgesehen und die verabsolutierte Toleranz als Bemäntelung einer jämmerlichen Unentschiedenheit bezeichnet: „Dabei ist diese Art von Toleranz oft nichts anderes als ein manipulatives Tarnwort für eigene Standpunktlosigkeit. In Wahrheit führt das, konsequent weitergedacht, zur Intoleranz. Denn wenn ich selber ohne eigene Überzeugung bin, billige ich auch anderen diese nicht zu.“ Über seinen eigenen Standpunkt läßt Hahne in der Tat keinen Zweifel, wenn er die kurzen Kapitel seines Buchs mit „Holt Gott zurück!“ oder „Comeback der Werte“ überschreibt.

Für jeden, der Deutschlands Weg in seine fundamentale Krise verfolgt hat und den Substanzverlust in allen Lebens- und Politikbereichen benennen kann, bietet Hahnes Streitschrift nicht viel Neues. Ein paar Zitate verblüffen – das Buch ist gespickt davon, weil Hahne jeden heranzieht, den er auch nur in Teilaspekten für einen Verbündeten hält. Interessant ist, wessen Name quasi nebenbei fällt: Robert Spaemann, Romano Guardini, Alexander Solschenizyn und Ernst Jünger werden zustimmend zitiert.

Mithilfe solcher Orientierungspunkte legt Hahne seine politische Selbstverortung nahe, er spricht sie nie aus. Hahnes Buch gehört nämlich in jene Reihe von Versuchen, für die längst augenscheinlich gewordene Krise Deutschlands einen Lösungsweg zu finden. Hans-Hermann Hoppes libertäres Standardwerk *Demokratie. Der Gott, der keiner ist* und Horst Sieberts *Jenseits des sozialen Marktes* gehören ebenso dazu wie Meinhard Miegels *Epochenwende*, das einen skeptischen Blick auf die Zukunftsfähigkeit der „westlichen Welt“ wirft und – im Gegensatz zu Hoppe oder anderen Turbokapitalisten – den Wachstumsmotor zugunsten einer Zufriedenheit im Verzicht drosseln möchte. Ganz nahe an Hahne heran rückt *Die Kultur der Freiheit* von dem als „leidenschaftlichen Konservativen“ bezeichneten Verfassungsrichter Udo di Fabio. Sein Plädoyer für die Rettung des Staats durch die Stärkung der kleinen Zellen (Familie, Betrieb, Kirchengemeinde) wurde von Patrick Bahners in der FAZ als „reflexiver Pétainismus“ bezeichnet und kommt in seiner Grundstimmung dem nahe, was in den Vereinigten Staaten vor drei Jahrzehnten als „Kommunitarismus“ aufbrach: der „offenen Gesellschaft“, der westlichen Welt mit christlich gestütztem Pragmatismus von unten, den Nachbarschaften her, ein tragfähiges Fundament zu geben.

Auch Hahne denkt und argumentiert – ohne diesen Begriff je zu verwenden – kommunitaristisch. Seine Argumente und Vorschläge klingen jenen Lesern, die aus dem Traum von einer „Kuschelgesellschaft“ (Hahne) erst vor kurzem erwacht sind, sicherlich deutlich genug in den Ohren. Westlichen Verfall anhand von Dekadenz, Randgruppenbegeisterung und religiöser Willkür erklärt zu bekommen, ist für schläfrige Gehirne ein Trompetenstoß. Einmal aufgeschreckt, werden sie durch die Verbindlichkeit und letztlich doch Harmlosigkeit der Ansätze Hahnes wieder eingefangen und beruhigt. Denn Hahne geht davon aus, daß die Krise Deutschlands (und der westlichen Welt) mit weichen Methoden wird überwunden werden können.

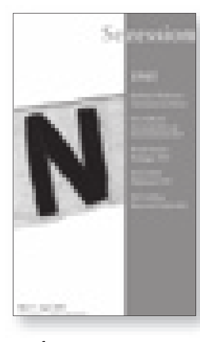
Am Beispiel von Hahnes Wertekanon läßt sich dies gut illustrieren: „Traditionell unterscheidet man moralische Werte wie Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Treue. Oder religiöse Werte: Gottesfurcht und Nächstenliebe. Politische Werte: Toleranz, Freiheit, Gleichheit. Materielle Werte: Wohlstand“. Konsequent setzt Hahne deshalb auch auf den Dialog zwischen den Religionen und Kulturen, wenn es um die Terrorgefahr oder den Kopftuchstreit geht, und er zitiert Bassam Tibi oder Peter Scholl-Latour, um zu zeigen, daß nur ein starker eigener Standpunkt einen Dialog erst sinnvoll mache. Aber stets bleibt es beim Dialog.

Angesichts der Tatsache, daß der Feind nicht nur die eigene Schwäche ist, sondern schon diesseits der Mauern steht und angesichts der eigenen Potenz auf den Dialog gar keinen Wert mehr legt, fehlen in Hahnes Wertekanon einige Tugenden: die Klugheit, die Tapferkeit und die Askese, im Bereich der Politik das Durchsetzungsvermögen und die Kälte.

Fürs erste aber: ein gutes Buch. Von dort aus: weiter!



Heft 8



Heft 9



Heft 10



Heft 11

Zeit für ein Abonnement:
4 Hefte im Jahr für 30€, ermäßigt 20€.

Sezession · Rittergut Schnellroda · 06268 Albersroda
Tel/Fax (034632) 90942

Heiliger Gral

Anne Berthelot: *Die Mythen um König Artus und den Heiligen Gral,* München: Knesebeck 2005, geb, 182 S., zahlreiche Abbildungen, 38.00 €

Claudine Glot: *Le grand livre du roi Arthur*, Paris: Editions Quest-France 2004, geb, 126 S., zahlreiche Abbildungen, 28.00 €

Wer war Artus? Tatsächlich ein britischer Fürst des 5. oder 6. Jahrhunderts? Anführer bis dahin zerstrittener keltischer Stämme im Kampf gegen die sächsischen Invasoren? Ein römischer Vasall, der nach dem Abzug der Schutzmacht die „Zivilisation" gegen die Barbaren zu verteidigen suchte? Oder der sagenhafte Stifter des mittelalterlichen Rittertums? Für Anne Berthelot gibt es auf diese Fragen keine Antworten, und sie fügt hinzu: „Ob ein historisch verbürgter Artus gelebt hat oder nicht, ist im Übrigen auch kaum von Bedeutung: Sicher ist, es gab ihn und es gibt ihn noch immer als eine sagenumwobene literarische Figur, um die herum sich Motive aller Art und Szenarien unterschiedlichster traditioneller Ausprägung gruppiert und herausgebildet haben." In ihrem großen Buch über die Mythen um König Artus und den Heiligen Gral gibt die in Connecticut lehrende Literaturwissenschaftlerin einen Überblick über diese „Motive" und „Szenarien". Unter Hinweis auf die verschiedenen Traditionen (neben der berühmten Geschichte der englischen Könige des Geoffrey of Monmouth haben die späteren Romane zum Teil ganz andere Inhalte) faßt sie nicht nur die wichtigsten Geschichten zusammen, die über Artus und seine Tafelrunde im Umlauf waren, sie wendet sich auch gewissen systematischen Fragen zu (wie etwa der Stellung der Frauen und der Bedeutung des höfischen Lebens) und behandelt außerdem in kürzeren oder längeren Exkursen wichtige Teilaspekte (von der Lage Camelots über die Bedeutung der sagenhaften Schwerter bis zu den „Wunderorten", die zu Artus, Merlin oder den Rittern in Beziehung gesetzt wurden). Das Buch von Anne Berthelot besticht nicht zuletzt durch seine umfangreiche Bebilderung. Darin ähnelt es einem zweiten, das gleichfalls von einer Frau, Claudine Glot, verfaßt, sich dem Thema König Artus zuwendet. Claudine Glots Bilder sind allerdings andere. Ihr Band ist nicht so puristisch wie der von Anne Berthelot mit Wiedergaben aus mittelalterlichen Handschriften versehen, sie greift auch auf Historienbilder des 19. Jahrhunderts und bevorzugt auf solche der präraffaelitischen Malerschule zurück. Dementsprechend hat ihr Text wesentlich weniger Distanz zum Thema. Claudine Glot ist sicher, daß die Sagen um König Artus keltischen Ursprungs sind. Sie neigt außerdem dazu, die Überlieferungen eher in der Bretagne – dem kleinen Britannien im Gegensatz zum großen der Insel – zu verankern, und sie befaßt sich außerdem mit der Fortwirkung des Artusmythos, wie sie seit der Romantik faßbar wird. Dieses Interesse darf insofern nicht überraschen, als Claudine Glot Leiterin des *Centre de l'imaginaire arthurien* ist, einer museumsartigen Einrichtung auf Schloß Comper, das am Rand des Waldes von Brocéliande liegt, der in der Bretagne als Schauplatz der Artussagen gilt. Was den Grad wissenschaftlicher Genauigkeit und Zurückhaltung angeht, kann das Buch von Claudine Glot mit dem von Anne Bertholet nicht wetteifern, allerdings berührt seine offensichtliche Begeisterung für eine Figur, die mit der Sage vom Heiligen Gral zum Mittelpunkt einer genuinen religiösen Schöpfung des Abendlandes wurde.

Karlheinz Weißmann

Etzels Saal

Linde Gerwin und Baal Müller: *Die Nibelungen. Nach alten Quellen neu erzählt*, Engerda: Arun Verlag 2005, kt, 192 S., 40 Abbildungen 19,95 €

Die Deutschen haben zwei Mythen: Etzels Saal und Stalingrad. Es steckt viel Wahres in dieser Zuschreibung: Untergänge sind beide, und nicht ohne Schauder betrachtet man die Verdichtung deutscher Gemütslagen an diesen Orten ohne Ausweg im Osten. Eine Reise in die Ukraine beschert – im Gegensatz zum Adria-Urlaub – noch immer die seltsame, geradezu mythische Angst, verlorengehen zu können und nicht mehr wiederzukehren. Vor diesem Hintergrund ist das künstlerische Unternehmen Linde Gerwins und Baal Müllers hoch zu veranschlagen, das Nibelungenlied durch suggestive Sprache und Illustration „erschütternd" zu machen und damit lebendig zu halten. Müller erzählt die Mär von Siegfrieds Brautwerbung bis zu Kriemhilds Rache aus der Sicht Hildebrands, des alten Waffenmeisters Dietrichs von Bern. Dieser Kunstgriff ermöglicht ihm, die Niederschrift des Epos aus christlich-höfischer Zeit um die Bruchstücke der heidnischen Überlieferung zu ergänzen; erzählend versucht Hildebrand allerlei Gerüchte und verschiedene Lesarten zu einem stimmigen Ganzen zu fügen. Man ahnt, daß in den 12. Jahrhundert letztlich niedergeschriebenen Versen etwas zusammenfloß, was von weit her kam und lange zurück lag. Linda Gerwins Illustrationen verweisen ohne jeden sentimentalen Abstrich auf das Überindividuelle, stets Typisierende alter Quellen. Das christliche „Ich" spielt in ihren Bildern keine Rolle. Den beiden jungen Künstlern ist mit den Nibelungen ein tiefer Blick in die deutsche Seele gelungen.

Götz Kubitschek

Philosophie und Islam

Barry Cooper: *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, Columbia-London: University of Missouri Press 2004, 242 S., 22.50 $

Der kanadische Politologe Barry Cooper macht einen bedenkenswerten Versuch, die geistige Dimension des Terrors einzukreisen, indem er Eric Voegelins politiktheoretischen Ansatz bestätigt. Eric Voegelin hatte im Zuge seiner Theoriebildung zur Deutung der Moderne insgesamt das Konzept der Pneumapathologie entwickelt, das heißt einer schweren geistigen Störung, die nicht einfach psychiatrischen Charakter hat, sondern eine fundamentale Störung des menschlichen Bezugs auf Transzendenz hin diagnostiziert. In diesem Zusammenhang entwickelte Voegelin auch sein Konzept der „politischen Religionen“ als innerweltlicher Erlösungsreligionen, die das Heil des Menschen weniger oder gar nicht in jenseitigen als vielmehr in diesseitigen Verheißungen erblicken. Freilich ist die Trennung gerade bei den Formen des modernen Terrorismus, um den es Cooper geht, nicht so klar zu bestimmen. Denn der gefährlichste Terrorismus der Gegenwart ist derjenige der Islamisten. Cooper wendet sich daher dem Problem des Islams zu, um Anhaltspunkte dafür zu gewinnen, ob dieser selbst für die terroristischen Akte in seinem Namen verantwortlich gemacht werden könne. So komplex und reichhaltig auch der Begriff des „Dschihad“ im Islam ist, so ist doch unzweifelhaft, daß er eben nicht nur eine geistige Anstrengung, sondern auch schlicht und ergreifend Krieg bedeutet, worunter auch der Kampf gegen Ungläubige und Götzenanbeter in aller Welt zu zählen ist.

Nicht allein Feinderkennung steht für Cooper auf der Tagesordnung; zugleich bedarf es auch einer vertieften Erkenntnis des Eigenen, will man nicht einer verkürzt militärischen Interpretation des Kampfes gegen den Terror verfallen. Zwar identifiziert Cooper nicht Islam und Islamismus, seine Analyse zeigt aber eindeutig, daß es im Islam selbst liegende Prinzipien sind, die die Anpassung an die moderne Welt sehr erschweren. Im Anschluß an Leo Strauss und Voegelin macht Cooper auf diesen Unbedingtheitscharakter der „islamischen Frömmigkeit“ aufmerksam; er sieht nur eine sehr bedingte Vereinbarkeit von Philosophie und Islam. Es habe aus islamischer Perspektive kaum einen Bedarf für die philosophische Darlegung von Ethik und Politik gegeben, weil jeder nur dem wahren ethischen Gesetz der Scharia zu folgen habe. Cooper sieht in apokalyptischen Tendenzen des Islam eine Gefahr, weil diese politisch-pragmatischen Lösungen für verfahrene Situationen entgegenstünden.

Till Kinzel

Politische Ethik

Rudolf Burger: *Re-Theologisierung der Politik? Wertedebatten und Mahnreden*, Springe: zu Klampen 2005, geb, 139 S., 14.00 €

Der österreichische Philosoph Rudolf Burger gehört zur auserlesenen Schar freier Geister, die sich von einer hypermoralisierten Diskursunkultur wie der unserer Gegenwart nicht das Gehirn verkleistern lassen. Seine Reflexionen über den gegenwärtigen Zustand des deutschen und österreichischen Bewußtseins zielen auf Aufklärung und Mündigkeit im besten Sinne – sehen, was ist; aussprechen, was man sieht. Schon in dem lesenswerten Band *Ptolemäische Vermutungen* von 2001 fanden sich zahlreiche intellektuelle Leckerbissen. Burger zieht auch in dieser neuen Textsammlung auf unprätentiöse Weise den moralisch-ideologischen Schleier von den uns umgebenden Wirklichkeiten. Er erinnert an Selbstverständlichkeiten, deren Wiederholung indes nicht schaden kann. So stellt sich Burger quer zur dominierenden Vergangenheitspolitik unter dem Paradigma der „Aufarbeitung des Verdrängten“ und des Primats des „Erinnerns“. Er plädiert angesichts verkappter Kollektivschuldideologeme für einen Retroverdacht gegen Verdächtigungen à la „Tätervolk“ oder „Gerade wir Deutschen“. Burger zufolge spricht wenig bis nichts für die wie ein Mantra wiederholte Formel der Vergangenheitsbewältiger „Wer die Geschichte vergißt, ist dazu verdammt, sie zu wiederholen.“ Die halkyonischen Zeiten von Wohlstand, Frieden und Sicherheit fanden spätestens mit dem 11. September 2001 ihr definitives Ende – die „Illusionen der Sekurität“ wurden erbarmungslos zerstört. Und die Religionskritik der Aufklärung, die mit dem Sanftmütigwerden der abendländischen Religion ihre Berechtigung zu verlieren schien, ist durch das geschichtliche Wiedererstarken der Religion erneut in ihr Recht gesetzt worden. Daraus resultiert aber auch ein erneutes Bewußtsein für die – *horribile dictu* – „kulturelle Hierarchie von Zivilisationen“, was bisher als gut gesichertes Tabu galt. Die Naivität des liberalen Multikulturalismus hat sich überlebt, so hofft jedenfalls Burger. Eine Re-Theologisierung der Politik durch den Fundamentalismus bedeute, so Burger, nichts anderes als eben die Zerstörung von Politik im modernen Sinne, die auf der Toleranz in „letzten Dingen“ beruht. Eine Re-Theologisierung der Politik ist indes auch das ambivalente Resultat der Aufklärung selbst, am verheerendsten verkörpert in den „politischen Religionen“ (Eric Voegelin) säkularer Massenbewegungen. Gegen die in dieser oder jener Form immer drohende Gefahr totalitärer Sinnsysteme praktiziert Burger die Freiheit, zu Schlußfolgerungen zu gelangen, die nicht schon von einer Ideologie vorausgesetzt wurden. Seine geistvollen Essays verdienen viele Leser.

Till Kinzel

Clash of Religions?

Wilfried Röhrich: *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*, München: Beck 2004, kt, 304 S., 14.90 €

Seit Samuel Huntingtons Buch *Kampf der Kulturen* steht die These im Raum, das 21. Jahrhundert werde vor allem eine Zeit religiöser Auseinandersetzungen sein. Wilfried Röhrichts Buch über die „Macht der Religionen" in der Weltpolitik versucht sich den globalen Konflikten vom Standpunkt der Geschichte und Theologie der Weltreligionen zu nähern. Dabei gelingt es ihm jedoch über die sehr lesenswerten historischen Einzelskizzen des Judentums, Christentums, Islam, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus hinaus nicht, diese in einen umfassenden Erklärungszusammenhang zu stellen. Erst im letzten Abschnitt setzt Röhrich die verschiedenen theologischen Systeme miteinander in Beziehung und versucht die Chancen für einen religiösen Dialog auszuloten. Er bleibt jedoch den Beweis schuldig, daß Konflikte wie der Streit um Kaschmir und der Bürgerkrieg auf Sri Lanka überhaupt auf einer theologischen Ebene zu verorten sind.

Als Einführung zu den global dominanten religiösen Strömungen ist das Buch empfehlenswert; wen Huntingtons Thesen jedoch nicht überzeugen konnten, den wird auch Röhrich nicht bekehren können.

Joseph Daum

Kulturprotestantismus

Wolfram Kinzig: *Harnack, Marcion und das Judentum*. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain, *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd 13, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, geb, 344 S., 38.00 €

Zu den überraschenden Entwicklungen der theologischen Diskussion gehört die Neubewertung, eigentlich: Rehabilitierung der liberalen Theologie. Einer der wichtigsten Vertreter dieser Strömung war Adolf von Harnack, der nicht nur eine große Zahl maßgeblicher Untersuchungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte veröffentlicht hat, sondern auch mit seinem Vortrag über „Das Wesen des Christentums" an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert noch einmal eine breite Öffentlichkeit für das Anliegen des Protestantismus interessierte. Allerdings war das nur denkbar, weil Harnack dessen Absolutheitsanspruch sehr stark relativierte, in dem Sinn, daß die Überlegenheit des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen nicht aus dessen Offenbarungscharakter, sondern aus dessen ethischer Vorzüglichkeit abzuleiten sei. Diese Auffassung wurde von frömmeren Kreisen selbstverständlich als ketzerisch angesehen. Einen entsprechenden Verdacht hatte Harnack auch schon früher auf sich gezogen, infolge seiner intensiven Beschäftigung mit dem häretischen Kirchenvater Marcion. Er schien um so begründeter, als Harnack nicht nur eine in vielem bis heute gültige Arbeit über diesen einflußreichen theologischen Denker des 2. Jahrhunderts vorgelegt hatte, sondern auch aus seiner Sympathie für Marcion gar kein Hehl machte.

Wie Wolfram Kinzig jetzt in einer ausgezeichneten Untersuchung dargestellt hat, muß man in der kontinuierlichen Auseinandersetzung Harnacks mit Marcion tatsächlich so etwas wie den Versuch theologischer Selbstvergewisserung sehen. Dabei neigte Harnack dazu, Marcion als frühen „Reformator" zu betrachten, und auch dessen für kirchliche Kreise skandalöse Ablehnung des Alten Testaments erschien ihm insofern begründet, als eine klarere Scheidung zwischen Judentum und Christentum das Eigentliche des Christentums reiner zur Darstellung bringen konnte. Kinzig präsentiert in einem der interessantesten Kapitel seines Buches außerdem die Wirkungsgeschichte dieser Neubewertung Marcions durch Harnack und zeigt dabei die ganze Bandbreite von Ablehnung und Zustimmung. Auf Ablehnung stieß Harnack selbstverständlich bei den Alttestamentlern, im konservativen Protestantismus und im Katholizismus. Eine derartige Frontstellung war zu erwarten gewesen. Überraschender ist dagegen die positive Rezeption durch die „fortschrittlichen" Kreise einerseits, die sich ein von dogmatischer Enge befreites, aufgeklärtes Christentum wünschten, und dann von den Völkischen andererseits, die einem „germanisierten" Christentum anhingen, das in jedem Fall um die jüdischen Bestandteile beschnitten werden sollte. Es gehört zu den großen Verdiensten des Buches, daß es dieses Spektrum der Rezeption ohne Verzeichnung darstellt. Allerdings hebt Kinzig nicht genügend hervor, daß Liberalismus und völkische Ideologie in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg größere Schnittmengen aufwiesen, als man sich heute gewöhnlich vorzustellen vermag. Diese Lücke ist umso erstaunlicher, als Kinzig im Anhang seines Bandes den von ihm sorgfältig edierten Briefwechsel zwischen Harnack und Houston Stewart Chamberlain veröffentlicht hat. An dieser über fast zwei Jahrzehnte andauernden Korrespondenz berührt nicht nur der Bildungshorizont der Beteiligten, sondern mehr noch der höfliche, respektvolle Ton, in dem sie miteinander diskutierten. Das taten sie im Bewußtsein, dem Kulturprotestantismus und damit einer geistigen Macht ersten Ranges im wilhelminischen Deutschland zuzugehören – trotz des Wissens um die prinzipielle Unvereinbarkeit ihrer Positionen, die letztlich aus der unterschiedlichen Bewertung des Faktors „Rasse" resultierte.

Karlheinz Weißmann

Drachentöter I

Kris Kershaw: *Odin. Der einäugige Gott und die indogermanischen Männerbünde*, Engerda: Arun 2004, geb, 310 S., 29.95 €

Otto Höfler dürfte eine jener Gestalten der deutschen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts sein, die einer allmählichen, wenngleich stetig vorschreitenden Neubewertung unterliegen. Eben noch von der FAZ als „Nazi-Wissenschaftler" apostrophiert, dient er jetzt schon dem *Spiegel* als Referenz für eine ungewöhnliche Interpretation der Siegfriedsage. Außerhalb Deutschlands hat man die Verdammung Höflers, der zu den brillantesten Altgermanisten und Religionswissenschaftlern seiner Generation gehörte, sowieso nie mitvollzogen. Deshalb ist auch wenig verwunderlich, daß in den USA schon in den neunziger Jahren eine Arbeit erscheinen konnte, die die zentrale These Höflers über den Zusammenhang zwischen dem Odinskult, den ekstatischen Männerbünden der Germanen und den Fortwirkungen dieser Tradition in mittelalterlichen Bräuchen aufgriff. In der jetzt endlich ins Deutsche übersetzten Untersuchung von Kris Kershaw werden die Grundannahmen Höflers mit neueren Forschungsergebnissen zur indogermanischen Religionsgeschichte verknüpft, womit sich ein erweitertes Bild ergibt, ohne daß die Ergebnisse Höflers dadurch in Frage gestellt würden. Vielmehr darf man dessen These von der „bündischen" Grundlage vieler politischer, militärischer und religiöser Institutionen als bestätigt betrachten.

Karlheinz Weißmann

Drachentöter II

Manfred Müller: *St. Michael – „der Deutschen Schutzpatron"? Zur Verehrung des Erzengels in Geschichte und Gegenwart*, Langwaden: Bernardus 2003, kt, 216 S., 13.00 €

Zu den populären Vorstellungen über das Weiterleben der germanischen Götter in christlicher Zeit gehört, daß der Gott Odin/Wodan mit bestimmten Zügen in die Gestalt des Erzengels Michael eingegangen sei. Der Gedanke erhält seine Plausibilität aus dem kriegerischen Wesen Michaels, ein Beweis im genaueren Sinn für diese Verknüpfung konnte aber natürlich nicht geführt werden. Die Identifikation ist auch immer wieder in Frage gestellt worden.

Zur Fraktion der Skeptiker gehört Manfred Müller, der in einer sehr umfassenden und tief eindringenden Untersuchung über die Gestalt Michaels darlegt, daß der sich zwar sehr früh großer Beliebtheit bei den germanischen Völkern erfreute, was aber kaum auf das Festhalten an den alten Göttern zurückzuführen sei, sondern auf die Übernahme östlicher, vor allem byzantinischer Vorstellungen. Müller stellt in seiner Untersuchung nicht nur die biblischen Grundlagen des Michaelskultes dar, sondern auch die einzelnen Phasen, in denen der sich entfaltete.

Man kann sein Buch jenseits der fachwissenschaftlichen Spezialuntersuchungen zu diesem Thema als wichtige Zusammenfassung und Einführung betrachten, die nicht nur Aufschlüsse über Glaubensgeschichte und Volksfrömmigkeit, sondern auch einen wertvollen Beitrag zur Klärung der Frage liefert, in wiefern Michael als „der Deutschen Schutzpatron" anzusprechen ist.

Karlheinz Weißmann

Tempel-Bilder

Matthias Harder: *Walter Hege und Herbert List. Griechische Tempelarchitektur in photographischer Inszenierung*, Berlin: Dietrich Reimer 2003, geb, 367 S., 54.00 €

Wenn man den Namen Walter Heges nicht mehr kennt, so kennt man möglicherweise doch seine Bilder, etwa die Fotographien der Naumburger Stifterfiguren, des Magdeburger oder Bamberger Dom. Hege hat sozusagen die „idealen" und insofern maßstabgebenden Abbildungen geliefert. Daß es sich dabei um sorgfältige Inszenierungen von Perspektive, Licht und Schatten handelt, wird erst dem wissenden Betrachter deutlich, und man muß schon ein wenig vertraut sein mit der großen Zeit der deutschen Fotografie, um diese berühmten Bilder mit dem ersten Objekt in Verbindung zu bringen, an dem Hege seine Kunst erprobte und das gar nicht in seiner Heimat lag, sondern in Griechenland.

In einem immer noch sehr eindrucksvollen (und im vorliegenden Band abgedruckten) Aufsatz von 1930 „Wie ich die Akropolis photografierte" hat er sich auch mit der theoretischen Seite dieser Art von Darstellung befaßt.

Heges Beschäftigung mit der griechischen Tempelarchitektur und ihrer Präsentation ist der vorliegende Band gewidmet, wobei der Verfasser Matthias Harder als Ergänzung wie als Kontrast auf einen weiteren heute vergessenen deutschen Fotographen zu sprechen kommt: Herbert List.

Anders als Hege war List weniger von der Monumentalität fasziniert und konzentrierte sich stärker auf das Zufällige und Fragmentarische. Die Ergebnisse waren darum nicht weniger beeindruckend.

In einer späteren Reflexion brachte List seinen „Subjektivismus" ausdrücklich zur Geltung: „Von meinen fünf Sinnen ist mir die Gabe des Sehens am wichtigsten. Dabei bemühe ich mich, die Erscheinungen mit den in mir lebenden Bildern in Einklang zu bringen. In allem was ich tue bin ich Amateur. Daher versuche ich weniger, die Forderungen anderer zu erfüllen, als jene, die ich an mich selber stelle."

Martin Voelkel

Körperbilder: SS I

Paula Diehl: *Macht-Mythos-Utopie. Die Körperbilder der SS-Männer*. Berlin: Akademie 2005, geb, 300 S., 49.80 €

Heutige Doktorarbeiten haben es an sich, daß ihre Opulenz an Seitenzahlen sich eher der Breite als der Tiefe verdankt. Das mag an der „Neuen Unübersichtlichkeit" der Quellenlage liegen oder an einer zeitgemäßen Unfähigkeit, einen Punkt zu setzen, eine Grenze zu ziehen. Die Dissertation der Politikwissenschaftlerin Paula Diehl ist immerhin interessant, und das ist viel. Körperbilder – die hier verquast und ohne Anführungszeichen als „symbolisches Recycling" verstanden werden – zählt Diehl zu den wichtigsten visuellen Strategien der Politik. Im Sinne der NS-Politik lieferten sie ideologische Werte, rassische Ideale und Leitbilder der Männlichkeit. Das SS-Ideal des Ariers, das die Autorin vor allem aus der Wochenzeitschrift *Das Schwarze Korps* herausarbeitet, wirkte nur zum Teil normativ, zum größeren Teil war es mythisch konstruiert und so Ausdruck des „sozialen Imaginären", dies ein Schlüsselbegriff, mit dem die Inszenierung des blondblauen Bestienleibs hier verdeutlicht wird. Richtig wird der „Neue Mensch" der NS-Propaganda als Koppelung der Wiedereroberung eines „natürlichen", verlorengegangenen Zustands mit einem modernen, leistungsoptimierten Wunschkörper dargestellt. Falsch ist sicherlich, daß NS-Inszenierungen wie Aufmärsche an das Bild des Revuetheaters der Weimarer Republik anknüpften. Das Bild idealisierter, kriegerischer Körper und dessen Heroisierung diente zum einen der Überwindung des Kriegstraumas, der Kanalisierung von Bedürfnissen nach Stärke, Stabilität und Ordnung und zum anderen der Visualisierung von Herrschaftsansprüchen. Schelm, wer dabei an gerade abgehängte Wahlplakate denkt.

Ellen Kositza

Kirchenkämpfer: SS II

Dierker, Wolfgang: *Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941*, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Bd 92, Paderborn: Schöningh 2003, geb, 639 S., 82.20 €

Der „Sicherheitsdienst", SD, gehörte zu jenen Teilen der SS, die innerhalb der parastaatlichen Organe des NS-Regimes einen sukzessiven Aufstieg erlebten und Machtbefugnisse erlangten, die ihnen ursprünglich gar nicht zugedacht waren. Dazu gehörte auch eine zentrale Funktion innerhalb der Religionspolitik.

Wolfgang Dierker hat diese Entwicklung nachgezeichnet und eine ausgesprochen aufschlußreiche Darstellung geliefert, die nicht nur den Schwankungen in der Gesamtkonzeption (die von der Forderung nach einer christlich-nationalsozialistischen Synthese bis zur „Endlösung der religiösen Frage" unter Ausschaltung der Kirchen reichte), sondern auch einzelnen Aspekten des hier angesprochenen thematischen Komplexes nachgeht.

Interesse verdient dabei die Rolle von Personen wie Albert Hartl, der – aus dem traditionellen katholischen Milieu stammend – eine theologische Ausbildung durchlief, sich zum Priester weihen ließ, dann radikal mit dem Christentum brach und in den Reihen des SD zu einem der schärfsten Verfolger der Kirche wurde, ohne doch den Verdacht je ganz entkräften zu können, ein „heimlicher Jesuit" zu sein.

Bezeichnenderweise verlor Hartl in dem Maß an Einfluß, in dem die Kriegsentwicklung einerseits den pragmatischen Ausgleich mit den Kirchen förderte, andererseits die Bedeutung des Kirchenkampfes überhaupt in den Hintergrund treten ließ, angesichts der Möglichkeiten, die sich bei einem erwarteten Endsieg bieten mochten.

Martin Voelkel

Streit um Israel

Noam Chomsky: *Keine Chance für den Frieden. Warum mit Israel und den USA kein Palästinenserstaat zu machen ist*, Leipzig: Europa-Verlag 2005, kt, 266 S., 19.90 €

Alan M. Dershowitz: *Plädoyer für Israel. Warum die Anklagen gegen Israel aus Vorurteilen bestehen*, mit einem Vorwort von Henryk M. Broder, Europa-Verlag 2005, kt, 416 S., 19.90 €

Was bringen dem deutschen Leser die Israel-Debatten im akademischen Milieu des amerikanischen Judentums? Eine ganze Menge, möchte man sagen. Bei Chomsky findet man all die schonungslosen Analysen primär US-amerikanischer, und damit eng verbunden auch israelischer Außenpolitik, die man bei Dershowitz vergeblich sucht. Man muß Chomskys ethische Prämissen, die Ablehnung konsequenter Macht- und Interessenpolitik und die daraus resultierende Verachtung der eigenen Nation, nicht unbedingt teilen, um großen Erkenntnisgewinn aus seinen Beschreibungen zu ziehen. Einen Nutzen ganz anderer Art gewinnt man aus dem Pamphlet des Harvard-Juristen und prominenten Anwalts Dershowitz. Hier läßt sich manches über die „sophistische" Kunst des einseitigen Plädoyers lernen. Darüber hinaus ist aber anzuerkennen, daß vieles, was Chomsky an Schweinereien in der Geschichte israelischen Staatshandelns auflistet, durch Dershowitz' Vergleiche mit dem Handeln anderer Nationen nachhaltig relativiert wird. Dershowitz bietet zudem die realistischeren Lösungsstrategien an. Mit Nietzsche gesprochen, liegt hier der Gegensatz von monumentalischer (Dershowitz) und kritischer Historie (Chomsky) des Staates Israel vor. Aus deutscher Sicht ist zum ausgewogenen „Nutzen für das Leben" am besten von beidem etwas zu genießen.

Christoph Kramer

Amerikahaß?

Andrei S. Markovits: *Amerika, dich haßt sich's besser. Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa*, Texte Bd 40, Hamburg: konkret, 2004, 239 S., 15.00 €

Daß in Europa Ressentiments gegen Amerika grassieren, läßt sich füglich nicht bezweifeln. Wer sich nun wissenschaftlich mit dem sogenannten Antiamerikanismus beschäftigt, befindet sich indes bald in der Zwickmühle, die angeblichen oder tatsächlichen Vorurteile gegen ein nun aber wirklich realistisches Bild abzuheben. Dieses Problem kennzeichnet auch Markovits' insgesamt durchaus lesenswertes Buch. Er vertritt in seinem Buch zum Thema eine merkwürdige Mischung proamerikanischer und pro-israelischer Positionen, die nicht ohne weiteres zur Deckung zu bringen sind. Immerhin ist es aufschlußreich, daß Markovits den Antisemitismus heute vor allem als Problem der Linken ansieht. Da er selbst zugibt, politisch klassisch linke Positionen zu vertreten, die eben nicht die Mainstream-Positionen in weiten Teilen Amerikas darstellen, gehen manche Vorwürfe seinerseits ins Leere beziehungsweise sogar Lächerliche, da er von der de facto kulturell beherrschenden Rolle Amerikas abstrahiert.

Markovits' eigene Position wird oft besonders plastisch *en passant* in den Fußnoten deutlich – wenn er zum Beispiel völlig zu Recht Michael Moores Bücher als infantil und schlecht charakterisiert oder das *Schwarzbuch des Kommunismus* in unsinniger Weise als krude denunziatorisch abqualifiziert und auch in Sachen Walser, Kalniete und so weiter nur die übliche Anti-Vergleichs-Rhetorik in bezug auf NS-Verbrechen reproduziert. Auch die enge Verbindung von Antiamerikanismus und Antisemitismus, die Markovits behauptet, ist letztlich nicht überzeugend, sondern dient lediglich der Stigmatisierung anderer Meinungen.

Till Kinzel

Reich des Guten

Lothar Rühl: *Das Reich des Guten. Machtpolitik und globale Strategie Amerikas*, Stuttgart: Klett-Cotta 2005, 382 S., 19.50 €

Amerika ist nicht nur ein geographischer Ort, ein Staat, eine politisch-religiöse Idee; Amerika ist nicht zuletzt die Projektionsfläche von starken Ängsten, Sorgen, Hoffnungen, Wünschen. Eine nüchtern realistische Politikauffassung zeigt hier ihre Stärken; sie muß nicht so sehr auf die persönliche Religiosität George W. Bushs oder abenteuerliche geistige Genealogien in bezug auf die Neokonservativen zurückgreifen, um das Agieren der Großmacht verständlich machen zu können. Von mustergültiger Klarheit und Sachlichkeit ist das empfehlenswerte Buch Rühls, der vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung und des geopolitischen Denkens die richtigen Fragen für unsere Zeit stellt. Die realistische Alternative internationaler Ordnungsstrukturen lautet: globale Hegemonie der USA oder kollegiale Hegemonie mehrerer Großmächte. Rühl erkennt die fundamentale Bedeutung der geopolitischen Bestimmungsfaktoren für die heutige US-Hegemonie (keine Weltherrschaft!), die auch unter gewandelten technischen, wirtschaftlichen und politischen Bedingungen weiter wirksam bleiben werden, trotz diverser Abgesänge auf die Weltmacht USA. Auf absehbare Zeit wird man daher mit der weltpolitischen Dominanz der USA leben müssen, auch wenn sich mittelfristig Verschiebungen durch eine Stärkung etwa Chinas oder Indiens als Regionalmächte ergeben mögen. Was Europa betrifft, so verweigere es sich nach Rühl trotz einer Annäherung an den Realismus weiter „der dominanten Realität von Macht in der internationalen Staatenwelt", das heißt Europa habe sich damit der „politischsten aller Fragen seit Jahrzehnten nicht gestellt".

Till Kinzel

Schwarze Witwen

Sabine Adler: *Ich sollte als Schwarze Witwe sterben. Die Geschichten der Raissa und ihrer toten Schwestern*. München: DVA 2005, geb, 348 S., 19.90 €

Julia Jusik: *Die Bräute Allahs*. St. Pölten: Niederösterreichisches Pressehaus 2005, geb, 160 S., 17.90 €

Gut ein Jahr ist seit dem Schulmassaker von Beslan vergangen, drei seit der Geiselnahme durch tschetschenische Terroristen im Moskauer Musical-Theater. Die Rolle der sogenannten „Schwarzen Witwen", jener hohen Anzahl an weiblichen Selbstmordattentäterinnen, wurde seinerzeit oft fehlgedeutet. Ein trauriger, verzweifelter Heroismus sei es, der in einer Gesellschaft mit eigentlich klaren Geschlechterrollen jene Frauen, denen Mann, Bruder oder die gesamte Familie durch russische Schergen genommen wurden, für Allah und Vaterland in einen Heldentod gehen ließen. Dieses Bild fanatisierter, wild entschlossener Gotteskriegerinnen entspricht nicht der Realität, wie die langjährige Rußland-Korrespondentin des Deutschlandfunks, Sabine Adler, zu berichten weiß. In ihrem Tatsachenroman erzählt sie die Geschichte der neunzehnjährigen Raissa, deren eher ahnungslose – schon gar nicht familiär religiös infiltrierte – Schwestern von ihren Brüdern durch terroristische, mit technischem Equipment bestens ausgerüstete, Trainingslager geschleift werden, um dann als vergaste Leichen auf Moskauer Theaterrängen zu enden. Als willenloses Kanonenfutter, nicht mehr, seien jene weiblichen Himmelfahrtskommandos zu sehen, sagt auch die Moskauer Journalistin Julia Jusik, deren Buch über die „Bräute Allahs" soeben für einiges Aufsehen sorgt. In Rußland durfte ihr Buch nicht erscheinen, sie hat es nun in Österreich veröffentlicht.

Ellen Kositza

Imperiale Weltordnung

Herfried Münkler: *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin: Rowohlt 2005. 331 S., 19.90 €

„Seit Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich in der deutschen Wissenschaft für Theorie und Geschichte der Imperien niemand mehr besonders interessiert". So beginnt der Politologe Münkler seinen populärwissenschaftlichen Versuch, angesichts der aktuellen Weltlage an jene fast in Vergessenheit versunkenen Forschungen anzuknüpfen, deren wohl bedeutendstes Resultat die große Monographie *Die Hegemonie* des Rechtshistorikers Heinrich Triepels von 1938 war. Triepels Buch ist trotz früherer Reprints nur noch schwer greifbar, und so ist es begrüßenswert, daß man im Zuge eines breiter werdenden Stromes nüchtern-realistischer Analysen des Weltgeschehens auf seine Erkenntnisse zurückkommt. Mit einem gewissen Erstaunen nimmt man zudem zur Kenntnis, daß Münkler zufolge „imperiales Agieren nicht von vornherein als schlecht und verwerflich wahrgenommen" werden soll, sondern nüchtern als eine Form der Problembewältigung im Bereich des Politischen.

Münkler zeichnet unter Verwendung zahlreicher historischer Beispiele die Typen imperialer Herrschaft nach, um so Ordnungsmodelle als solche erkennbar werden zu lassen, mit denen wir es in den kommenden Jahrzehnten *nolens volens* zu tun bekommen werden. Gegen normative Einwände, die auf empirisch nicht gedeckte Wunschvorstellungen von einer guten politischen Ordnung beruhen, verweist Münkler schlicht auf das, was der Fall und somit in Rechnung zu stellen ist – offenbar in der selbst nicht eben realistischen Hoffnung, damit die imperiale Herausforderung Europas intellektuell zu untermauern.

Till Kinzel

Nationale Interessen

Klaus Wiegrefe: *Das Zerwürfnis. Helmut Schmidt, Jimmy Carter und die Krise der deutsch-amerikanischen Beziehungen*, Berlin: Propyläen 2005, geb, 523 S., 28.00 €

Klaus Wiegrefes Studie über das Zerwürfnis zwischen Bundkanzler Helmut Schmidt und der Regierung Carter ist ein wichtiger Beitrag zur Diskussion über die außenpolitischen Spielräume des westdeutschen Teilstaates. Von einer „Machtvergessenheit" oder „Semisouveränität" der alten Bundesrepublik kann, so das eindeutige Ergebnis, keine Rede sein. Helmut Schmidts politischer Einfluß auf die Regierung Ford war ohne Beispiel in den deutsch-amerikanischen Beziehungen. Um so stärker war dessen Enttäuschung angesichts des aus Sicht der Deutschen ungeschickten Agierens des neuen außenpolitisch unerfahrenen Präsidenten.

Der Regierung Schmidt ging es vor allem darum, die Errungenschaften der Ostpolitik zu bewahren, wogegen sich die Amerikaner mit der Heraufkunft des so genannten „Zweiten Kalten Krieges" der nachteiligen Auswirkungen der Entspannungspolitik bewußt wurden, was eine auch persönliche Dauerkrise zwischen den zwei Staatsoberhäuptern provozierte. Ob im Streit um die deutschen Nukleargeschäfte mit Brasilien, der internationalen Konjunktur- und Energiepolitik, um die Sanktionen gegenüber dem Iran und der Sowjetunion, in all diesen Streitfragen verfolgten die Deutschen vor allem eins: die eigenen nationalen Interessen.

Es ist eine Ironie der Geschichte, daß ausgerechnet die von Schmidt aus Gründen der nationalen Sicherheit favorisierte und gegen die Skepsis der Amerikaner durchgesetzte Nachrüstung zum Kristallisationspunkt einer antiamerikanischen Friedensbewegung wurde.

Joseph Daum

Gelbe Konkubinen

Frank Sieren: *Der China Code. Wie das boomende Reich der Mitte Deutschland verändert*, Berlin: Econ 2005, geb, 431 S., 19.95 €

Sieren erzählt die spannende chinesische Geschichte der letzten zweihundert Jahre. Dies ist die Geschichte einer Hochkultur, die im 19. Jahrhundert den Anschluß an die Kräfte der Globalisierung verlor, zum Spielball fremder Mächte wurde und sich heute in einem beispiellosen Aufholprozeß befindet.

Sieren arbeitet anhand der Zivilisationstheorie von Norbert Elias das Wechselspiel von Wir-Gefühl und Wettbewerb, Abschottung von und Integration in den Weltmarkt heraus. Die Öffnung Chinas zeigt das virtuose Spiel einer autoritären Planwirtschaft auf der Klaviatur des internationalen Wettbewerbs. Dabei geraten die westlichen Marktwirtschaften selbst in eine von der chinesischen Führung aufgestellte Globalisierungsfalle.

Wer den Zugang zum verheißungsvollen chinesischen Markt sucht, muß dafür einen hohen Preis bezahlen. Den Investoren wird nicht nur ein Platz in der chinesischen „Konkubinenwirtschaft" zugewiesen, er zahlt auch mit der Abgabe seiner technologischen Entwicklungen. Der rasante ökonomische Aufschwung Chinas relativiert bereits heute die Macht der USA und stellt die Universalität der westlichen Werte in Frage.

Am Ende der Betrachtung beschreibt der Autor die Vision eines an der chinesischen Herausforderung gescheiterten deindustrialisierten Deutschlands, dessen Rolle in der Weltökonomie sich darauf beschränkt, das Freizeit- und Erholungsparadies der chinesischen Weltmacht zu sein.

Joseph Daum

Revisionen

Stefan Scheil: *1940/41. Die Eskalation des Zweiten Weltkriegs*, München: Olzog 2005, geb, 528 S., 34.00 €

Der Historiker Stefan Scheil hat mit dem anzuzeigenden Buch die Revision eines tradierten Geschichtsbildes vorgelegt. Durch originelle Neuinterpretation alter und der Auswertung neuer Quellen zeigt er, daß Hitlers Strategie 1940/41 nicht in Eroberungsplänen für „Lebensräume" oder „Weltblitzkriege" bestand, sondern in dem vielfach wiederholten Versuch, den 1939 ausgebrochenen Krieg zu beenden.

Der Autor macht deutlich, daß der Angriff auf die Sowjetunion eine Folge militärstrategischer Zwänge, prinzipieller Ausdruck machtpolitischer Schwäche Deutschlands und letzte Option Hitlers gewesen sei, England zum Frieden zu zwingen. Hinzu kam außerdem die seit dem Frühjahr 1941 zunehmende militärische Bedrohung zunächst des Balkans und damit der für die deutsche Kriegsführung wichtigen Erdölfelder Rumäniens durch die Rote Armee, die, wie Scheil eindrücklich darlegen kann, auf deutscher Seite durchaus ernst genommen wurde.

Wie konkret die sowjetischen Absichten seit 1941 wurden, zeigen die beiden Kriegsspiele der Roten Armee vom Januar dieses Jahres, die sich ausschließlich mit Angriffsoperationen beschäftigten und mit der Ernennung des Siegers der offensiven Manöverpartei, Georgij Shukovs, zum Generalstabschef der Roten Armee endeten.

Es war Shukov, der den nach ihm benannten Angriffsplan erarbeitete und ab Mai 1941 umzusetzen begann. Er befürchtete, die Deutschen könnten mit einem möglichen Präventivkrieg den sowjetischen Absichten zuvorkommen. Daher ist Bernd Bonwetsch uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er sagt, daß die Anfangsniederlagen der Roten Armee auch deshalb so katastrophal gewesen seien, weil diese sich hinsichtlich ihres Aufmarsches am 22. Juni 1941 auf den falschen Krieg, nämlich auf einen Angriff vorbereitet hätte.

Wie ein defensiver Aufmarsch auszusehen hat, schildert Scheil anhand des deutschen Beispiels von 1940 und macht damit die Unterschiede zum sowjetischen Offensivaufmarsch des Jahres 1941 deutlich.

Stefan Scheil hat mit diesem Buch erneut gezeigt, was – frei nach Götz Aly – die wahre Aufgabe der Historiographie ist, nämlich durch wissenschaftliche Arbeit den Forschungsstand ständig zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren. Er hat die Auffassung eines großen Teils in- und ausländischer Historiker widerlegt, die lautet, bereits ausgewertete Quellen belegten die Mehrheitsmeinung von einem deutschen Überfall auf die friedliebende Sowjetunion zur Erringung von „Lebensraum im Osten", so daß es „neue" Quellen bräuchte, um diese Meinung in Frage zu stellen. Daß dies nicht so ist, beweist Scheil eindrucksvoll mit dieser Studie. Man darf auf die Reaktion von Publikum und Fachvertretern gespannt sein.

Olaf Haselhorst

Legendenbildung

Karl-Heinz Frieser: *Blitzkrieg-Legende. Der Westfeldzug 1940*, München: Oldenbourg 2005, 3. Auflage, 474 S., 29.80 €

Karl-Heinz Frieser zeichnet gegen die „Blitzkrieglegende" den schnellen Sieg über Frankreich nicht als Ergebnis eines von vornherein feststehenden Konzepts, sondern als Folge eines langen Entscheidungsprozesses auf deutscher Seite. Dazu gesellten sich entsprechende Fehlentscheidungen auf der Gegenseite, eine Kombination, die schließlich den für fast alle Beobachter überraschenden Zusammenbruch der französischen Armee herbeiführte.

Frieser geht zudem den späteren Selbstdarstellungen der Beteiligten nach. Wie jede erfolgreiche Operation, hatte der „Sichelschnitt" im nachhinein viele Väter. Besonders Generalstabschef Halder erwies sich nach 1945 als gekonnter Propagandist der eigenen Sache und war dabei in seinen Methoden nicht wählerisch, wie der Autor zeigen kann.

Frieser weist Erich von Manstein eine entscheidende Initiative für den Ansatz des deutschen Schwerpunkts bei Sedan zu, die aber ohne Heinz Guderians eigenmächtige Angriffsentscheidung vor Ort später ihre Wirkung nicht hätte entfalten können.

Etwas despektierlicher als durch die eigene Darstellung gedeckt formuliert Frieser seine Urteile über den deutschen Diktator. Hitler war zwar nicht der Erfinder des Feldzugsplans, als der er später ausgegeben wurde, aber nach Friesers Ergebnissen doch der, der zunächst Sedan als Schwerpunkt forderte, die richtigen Personen förderte und, wie Guderian sagte, der erste, der die „entscheidende Frage" nach dem Ziel des Durchbruchs stellte.

Am Ende führte der Sichelschnitt wegen des Stops der Panzertruppen vor Dünkirchen bekanntlich nicht zum größtmöglichen Erfolg. Das stellte nach Frieser keine freundliche Geste Hitlers gegenüber England dar und ging zu Beginn nicht einmal auf ihn zurück. Die Panzer waren bereits gestoppt, bevor Hitler davon erfuhr. Auch dies ist ein wichtiges Ergebnis dieser überaus lesenswerten Studie.

Stefan Scheil